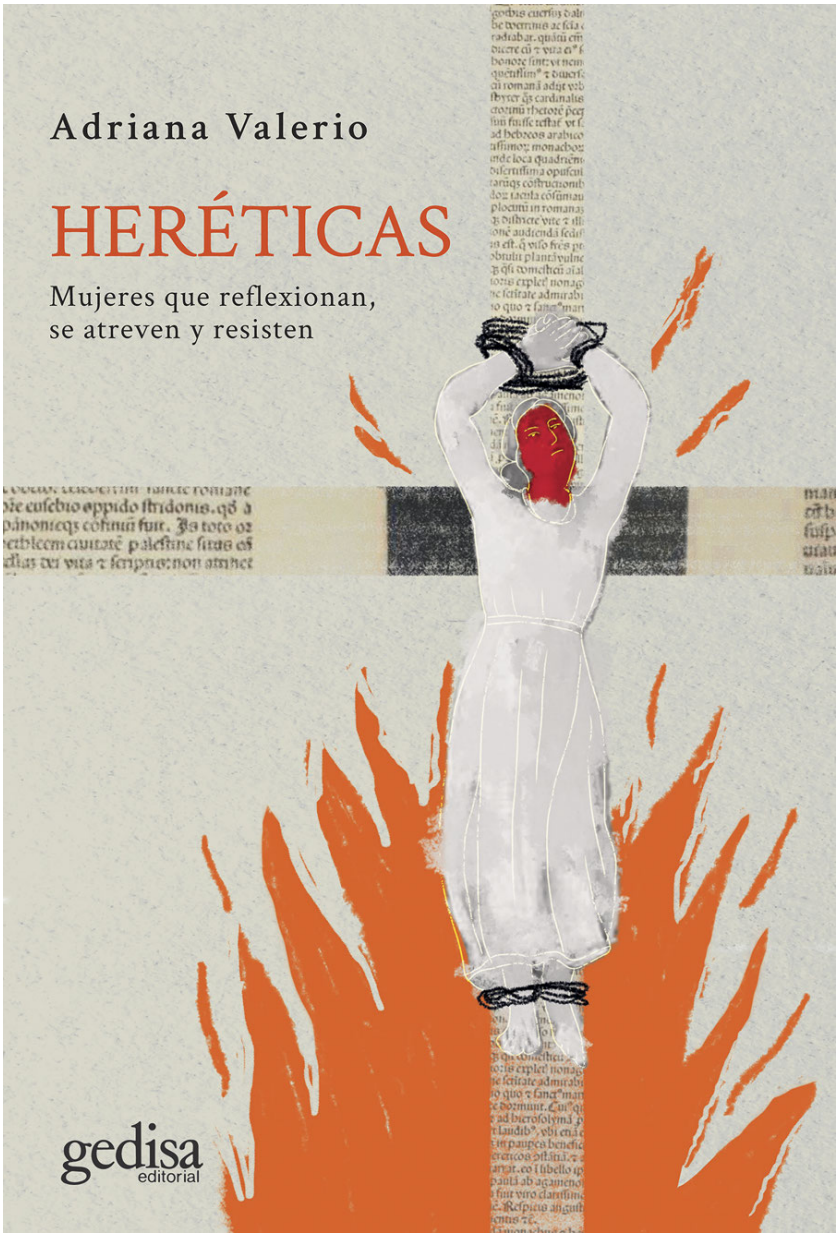
Adriana Valerio

HERÉTICAS

Mujeres que reflexionan, se atreven y resisten

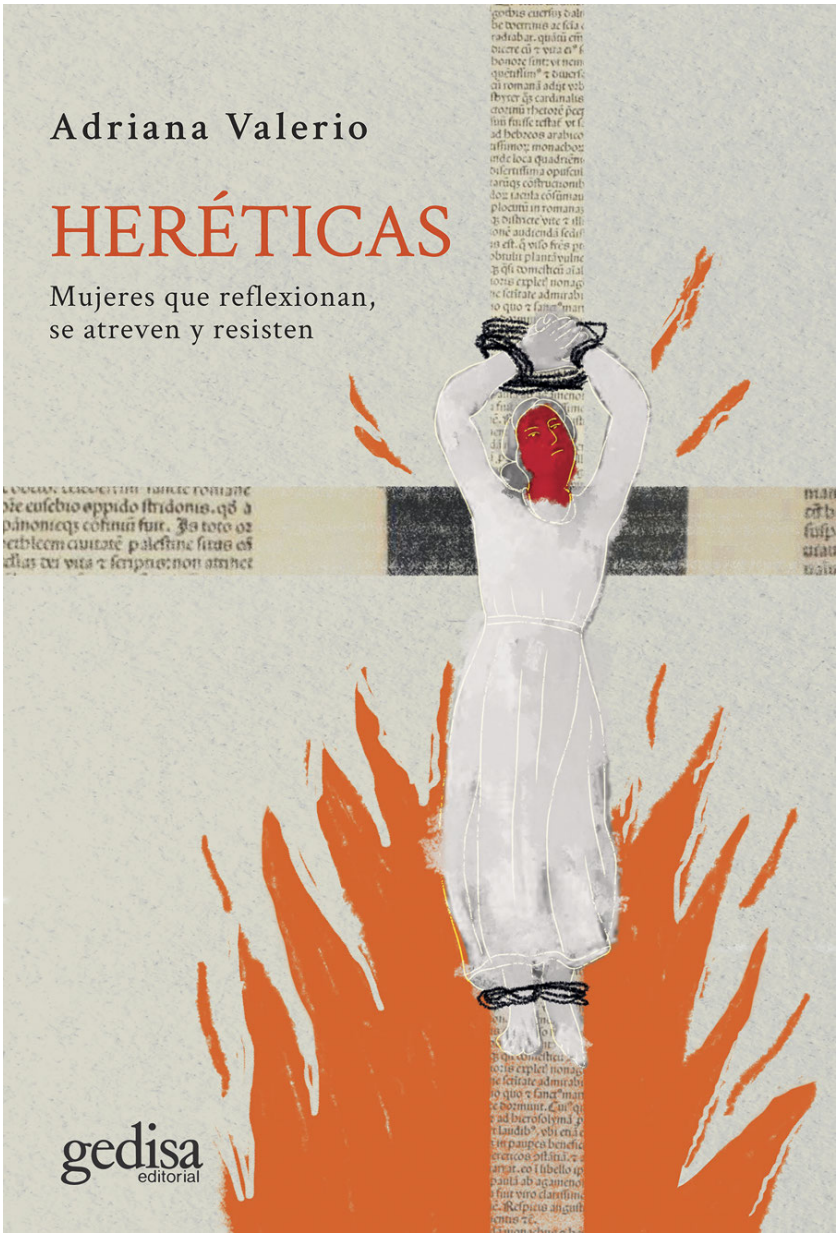


gedisa editorial

Adriana Valerio

HERÉTICAS

Mujeres que reflexionan, se atreven y resisten



gedisa editorial

HERÉTICAS

▪

Adriana Valerio

ADRIANA VALERIO

HERÉTICAS

Mujeres que reflexionan,

se atreven y resisten

Título original en italiano: Eretiche: Donne che riflettono, osano, resistono

© 2022 by Società editrice il Mulino, Bologna

Traducción: Álvaro García Ormaechea

Corrección: Marta Beltrán Vahón

© Adriana Valerio, 2023

Diseño de cubierta: Scarlet Perea

Primera edición: octubre, 2023

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

www.gedisa.com

Preimpresión: Fotocomposición gama, sl

ISBN: 978-84-19406-44-6

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

Índice

Introducción. Mujeres y herejías: una cuestión compleja

I. ¿Jesús hereje?

Un maestro disonante

Del mesías inclusivo a la Iglesia dogmática

II. La primacía del Espíritu: Maximila y Priscila

Carismas y ministerios

La profecía montanista

Maximila: palabra, espíritu y poder

Priscila o Quintila: Cristo en forma de mujer

La última profecía

III. La inquieta Edad Media: repensar la relación con Dios

Beguinas

Margarita Porete y la Hermandad del libre espíritu

Valdenses

Cátaras

Margarita Boninsegna de Trento

Guglielma de Bohemia

Juana de Arco

IV. Las mujeres y el espíritu de la modernidad: reformar la Iglesia

Religiosidad interior: evangelismo e Inquisición

Las mujeres y la Biblia, fuente de herejía

La santidad simulada

Las brujas, de supersticiosas a heréticas

Las mujeres, protagonistas del Mal

V. Las mujeres y la Inquisición española

Tiempos recios para las mujeres

Alumbradas

La Biblia herética

Teresa de Ávila en el ojo del huracán

Juana Inés de la Cruz

Las brujas, chivos expiatorios

VI. La experiencia mística entre la Contrarreforma y la Ilustración

La ubicuidad del misticismo

Quietistas

Jansenistas

Profetisas de una Iglesia alternativa

VII. Las nuevas herejes

Las mujeres del Anticoncilio

Antonietta Giacomelli: la reforma litúrgica y el despertar de las conciencias

Elisa Salerno: la herejía antifeminista

Sor María: una Iglesia sin vallas

Maria Montessori: educar para la libertad

Auxiliares del sacerdote y curanderas de almas

Las nuevas herejes

Introducción

Mujeres y herejías: una cuestión compleja

El 1 de junio de 1310, una joven filósofa, la beguina de Valenciennes Margarita Porete, fue quemada en la hoguera; en 1524, la mística Isabel de la Cruz fue procesada y posteriormente condenada a cadena perpetua por la Inquisición en Toledo; a mediados del siglo XVII, las cultas monjas jansenistas de Port Royal fueron deportadas por el arzobispo de París; en 1912, la obra de la teóloga inquieta Antonietta Giacomelli (Adveniat Regnum Tuum), que quería reclamar una reforma litúrgica en la Iglesia, fue considerada peligrosa e incluida en el Índice de Libros Prohibidos. Estas son algunas de las protagonistas de este libro: mujeres audaces que se atrevieron a plantar cara a los tribunales eclesiásticos, que fueron juzgadas por no estar en consonancia con las directrices de la ortodoxia católica y que, en razón de ello, fueron consideradas «herejes». Ellas, sin embargo, no se consideraban a sí mismas «herejes»: ¿quién, de hecho, establece los criterios de ortodoxia? ¿Quién juzga al otro «hereje» y qué es, a fin de cuentas, la herejía?

La palabra griega herejía, que se corresponde con la latina electio, «elección», indica que el hereje elige según su propia voluntad la idea que quiere apoyar o aceptar (Isidoro de Sevilla, Etimologías, 8, 3).

Todavía en el siglo VII, el teólogo y obispo Isidoro de Sevilla, al compilar la entrada sobre la herejía para su obra enciclopédica, señalaba la derivación etimológica del término, que, del griego

háiresis, alude a «elección», es decir, a la decisión de seguir una opinión o doctrina entre varias posibilidades.

Esta acepción amplia de la palabra ya se utilizaba en el siglo I para indicar una escuela filosófica o un grupo religioso. La encontramos en los escritos del historiador Flavio Josefo, que hablaba de la coexistencia —más o menos pacífica, a pesar de sus diferentes posiciones— entre fariseos, saduceos y esenios, como si representaran «tres escuelas de pensamiento (hairésis) de los judíos».[1] Y también en los Hechos de los Apóstoles se utiliza el término para referirse al grupo de los saduceos (Hch 5, 17), los fariseos (15, 5; 26, 5) o los propios seguidores del Nazareno (24, 5).

Sin embargo, las «libres elecciones» no siempre se permitieron ni pudieron circular abiertamente. Desde el momento en que en el cristianismo primitivo se impuso una orientación que se hizo hegemónica en tanto que depositaria de la fe, el término adquirió el significado negativo de secta o de un error que había que condenar, lo que provocó no pocas discordias. Las opiniones que diferían de las de la Iglesia protocatólica, que se impuso como «ortodoxa» a través de un complejo y enrevesado mecanismo de mediaciones culturales, fueron consideradas censurables y prohibidas.

El concepto de «hereje», en su acepción negativa de «enemigo de la fe», se desarrolló, por lo tanto, en una época posterior al Jesús histórico, de modo que sigue abierta hoy en día la cuestión de la relación entre el mensaje del profeta de Nazaret y los criterios de comprensión de la «ortodoxia», los cuales, aunque ya habían aparecido en algunos textos del Nuevo Testamento,[2] se afianzaron entre los siglos II y III, quedando bien plasmados en los escritos de Justino (Tratado contra todas las herejías), Ireneo (Contra los herejes) e Hipólito de Roma (Confutación de todas las herejías). En estas obras, dentro de una lectura teológica del mundo como la lucha entre Dios y las fuerzas del mal, se especificaban los fundamentos de la fe de la nueva religión, distanciándola de la matriz judía original y definiendo las ideas y prácticas a seguir. Para proteger la verdad frente a otras formas divergentes de grupos cristianos, se afirmó la jerarquía eclesiástica en la figura de los obispos como jefes de las comunidades y, sobre todo, como legítimos sucesores de los apóstoles, empezando por el de Roma

(véase Primera Carta de Clemente).[3]

La forma dominante del cristianismo determinó —en el lapso de tiempo que le permitió convertirse, en el siglo IV, en la religión del Imperio romano— qué libros incluir en el canon de las Escrituras, indicó la correcta interpretación teológica del acontecimiento Jesús en el plan de salvación, fijó la configuración eclesial como institución jerárquica, los ritos litúrgicos y la praxis ética. Las experiencias disímiles fueron juzgadas perturbadoras y engañosas desde el punto de vista doctrinal, moral y disciplinario, y por esta razón eliminadas, perseguidas y destruidas. Los escasos vestigios de esas posturas que han llegado hasta nosotros se encuentran en las obras de los acusadores o apologetas que las mencionaban solo para denigrarlas, impugnando su marco conceptual y sus prácticas.

Por tanto, la legitimidad de toda aquella pluralidad de grupos que existía en el cristianismo primitivo dejó de tener cabida; la dialéctica de posiciones pasó a considerarse perjudicial, y ya no, como había sido el caso anteriormente, una prueba y también una oportunidad útil para la legitimación del orden existente: «Es necesario que haya herejías entre vosotros, para que se sepa quiénes de vosotros son de virtud probada» (1 Co 11, 19).

A la luz de estas valoraciones, hay que señalar no solo que la herejía no puede considerarse una categoría definida —porque la demarcación con la ortodoxia no siempre es precisa y depende del punto de observación de quienes se creen en posesión de la verdad —, sino, sobre todo, que es un concepto relativo, ya que está ligado al dinamismo de la historia y a los sujetos que la interpretan, a los contextos teológicos y políticos y a los cambios culturales y religiosos.[4] Tampoco puede considerarse un criterio historiográfico, ya que su significado negativo procede de un presupuesto teológico y apologético externo:[5] el llamado hereje, de hecho, no se considera en el error, sino en la verdad, como señaló el filósofo político John Locke en su Carta sobre la tolerancia (1689). En cambio, son quienes llegan al poder, a menudo tras enconadas disputas con la no menos aguerrida facción contraria, quienes imponen su propio sistema religioso como ortodoxo, considerando herejes a quienes se apartan de ese horizonte de normas y prácticas, y juzgando desviada la doctrina que propugnan.

Por lo tanto, la investigación histórica no puede utilizar los términos ortodoxia y herejía en el sentido eclesial de fe correcta o equivocada, sino que debe tratar de comprender el significado profundo de cada opción religiosa dentro de las múltiples coordenadas culturales en las que se sitúa el pensamiento «herético», así como las motivaciones y comportamientos que llevaron a este último al choque con las instituciones.

La cuestión de fondo es que los detentadores de la ortodoxia y los autores de los textos considerados canónicos han sido hombres: el género femenino, por tanto, ha estado sometido a los criterios normativos desarrollados por grupos de poder dirigidos por hombres. Los intérpretes autorizados, de hecho, han sido considerados los apóstoles, los obispos, los teólogos y los «Padres» de la Iglesia, mientras que las mujeres, excluidas de esas funciones, han ocupado un lugar extremadamente marginal en la elaboración de los principios rectores y las prácticas sociales que pasaron a formar parte de la tradición.

Tal y como afirma lúcidamente la estudiosa Karen L. King, son las autoridades masculinas las que establecen la regulación de la fe, definen qué escritos y enseñanzas deben aceptarse y guían su interpretación; deciden quién está autorizado a predicar el Evangelio e interpretar las Escrituras; establecen una sucesión y una jerarquía de líderes autorizados; sostienen que la adhesión a la autoridad establecida por la única Iglesia institucional constituye la ortodoxia, mientras que la variación doctrinal degenera en desviación social; afirman que la verdad es cronológicamente anterior a la herejía; y reivindican la superioridad teológica y moral de sus propias opiniones, al tiempo que denigran a sus oponentes.[6]

¿Cómo se consideraba, entonces, a las mujeres y, sobre todo, a las que vivían la fe como protagonistas tomando caminos distintos de los marcados por los grupos dominantes? ¿Quiénes eran? ¿A qué clase social pertenecían?

Habiendo abordado ya una relectura de la historia del cristianismo a la luz de la cuestión de género,[7] me pareció oportuno, con esta mi última investigación, detenerme en algunas mujeres a las que la Iglesia católica se opuso a través de esos instrumentos de poder utilizados a lo largo de los siglos para reprimir la disidencia.

Por un lado, el libro pretende recorrer las vicisitudes de aquellas vidas desde una óptica de largo recorrido, para captar las peculiaridades de sus transgresiones. Por otro, se propondría estimular estudios posteriores y más profundos con el fin de colmar una laguna historiográfica, toda vez que esas experiencias heréticas femeninas han sido a menudo ocultadas o infrarrepresentadas. Piénsese, en este sentido, en el exigente volumen de Marcello Craveri, L'eresia,[8] donde, sin embargo, apenas se anotan las experiencias femeninas. Sigue faltando una investigación historiográfica en profundidad sobre aquellas mujeres que fueron proscritas o condenadas como desviadas, herejes, brujas, subversivas, histéricas y demás, en función de cómo fueron estigmatizadas en los distintos períodos históricos.[9] Evidentemente, esto no significa que las condenadas fueran buenas y la institución mala. No es un criterio moralista el que guía esta investigación; más bien, la intención es exponer necesidades opuestas, así como poner en evidencia la incapacidad de confrontarlas en los diferentes y legítimos registros de comunicación destinados a afirmar diferentes criterios acerca de la verdad.

Es evidente que esta exploración mía no pretende ser exhaustiva, sino que busca despertar la curiosidad y estimular el deseo de saber más.

En los últimos años, la atención de las investigadoras, dirigida a dar visibilidad a las mujeres en el cristianismo primitivo, ha permitido leer su presencia en contextos más amplios y dentro de posiciones dialécticas no muy definidas y poco diferenciadas entre ortodoxas y heréticas. La cuestión del papel de la mujer en el seno de la comunidad formaba parte, de hecho, del debate ya presente en las diferentes visiones de los grupos protocristianos, tal como surge en los cuatro evangelios canónicos con sus sensibilidades diferenciadas,[10] en la literatura gnóstica y apócrifa —donde las mujeres son protagonistas—,[11] o en aquella coetánea a los mismos textos que entraron en el canon del Nuevo Testamento. Por ejemplo, antes de convertirse en textos normativos, las Epístolas Pastorales (Tito, 1-2 Tim), atribuidas a Pablo pero escritas por discípulos de una generación posterior, circularon en Asia Menor en el siglo II con la misma autoridad que otro escrito, los Hechos de Pablo y Tecla, donde, a diferencia de las Pastorales, se afirmaba un

liderazgo femenino: Tecla, discípula del apóstol, se autobautizaba, enseñaba y predicaba.[12] Pero mientras los Hechos serán considerados textos poco fiables —Tertuliano los considera obra de un falsificador (Sobre el bautismo, 17)—, la línea marcada por la Primera Carta a Timoteo entrará en el canon y se convertirá en normativa:

Que la mujer aprenda en silencio, con total sumisión. No permito que ninguna mujer enseñe o imponga la ley al hombre; más bien, debe callar. [...] Podrá salvarse engendrando hijos, siempre que persevere en la fe, en la caridad y en la santificación, con modestia (1 Tim 2, 11-15).

Evidentemente, el lento proceso de institucionalización que se estaba produciendo tenía que reducir las expectativas femeninas y frenar el protagonismo eclesial de las mujeres, que, no obstante, sacaron fuerzas del recuerdo de las enseñanzas liberadoras de Jesús y de la práctica de Pablo de reconocer sus papeles de guía, designándolas con sus funciones: diácona, apóstola, misionera, bienhechora y otras (véase Rom 16, 1-16). El silencio impuesto a las mujeres en la Primera Epístola a los Corintios («Que las mujeres guarden silencio en la asamblea», 14:34) se justifica muy probablemente como una interpolación inspirada en el pasaje de 1 Tim., con el agravante de que la prohibición, en principio dirigida solo a las mujeres de Corinto, se haría extensiva a todo el género femenino.

Al margen de las «maliciosas» interpretaciones, que a menudo delatan el prejuicio o la mala fe de quienes se sirven de ellas para torcer los pasajes bíblicos en su propio beneficio —como ocurrirá en la era moderna para justificar la caza de brujas—, no debemos olvidar las limitaciones y contradicciones presentes en el propio texto sagrado y, específicamente, en el pensamiento del apóstol Pablo y sus discípulos.[13]

Ya en el siglo II se condenó la voz autorizada de las profetisas de Frigia, acaso las primeras mujeres de la historia cristiana juzgadas

heréticas. Sin embargo, los testimonios más numerosos de intervenciones represivas sistemáticas aparecen en la Edad Media, cuando se crearon los tribunales de la Inquisición (siglo XIII), que se reanudaron en España con la caza de musulmanes y judíos (siglo XV), y en Roma en 1542, poco antes del Concilio de Trento, para hacer frente a la expansión de la Reforma protestante. La congregación romana tomó el nombre de Congregación del Santo Oficio hasta el 7 de diciembre de 1965, cuando, al concluir los trabajos del Concilio Vaticano II, se transformó en Congregación para la Doctrina de la Fe, con una intención —idealmente al menos — más pastoral que represiva.

A lo largo de todos estos siglos de pesquisas, juicios, represiones y condenas de diversa índole, ¿cuántas y qué mujeres pasaron por estos tribunales? ¿Cuántas fueron consideradas culpables por haber caído en el error, propugnado falsas teorías, o simplemente por haber sido rebeldes o inmorales?

Recorrer la historia de las herejes desde el siglo II hasta nuestros días significa dar voz a algunas de esas mujeres olvidadas o denigradas, no solo para señalar los mecanismos de opresión que sufrieron, sino, sobre todo, para destacar su condición de protagonistas e intérpretes de un aspecto particular del mensaje de salvación, ignorado por las instituciones. Las transgresiones, desviaciones y falsificaciones eran tales a ojos de las autoridades consideradas depositarias de la verdad, pero no así para quienes encontraban en esas opciones su propio horizonte de sentido, identidad y pertenencia.

Profetisas, místicas, falsas santas, brujas, reformadoras y librepensadoras animan la vasta población de herejes que, aunque de forma necesariamente sumaria, aparecen en este libro, el cual, siguiendo las etapas históricas, identifica a sus protagonistas para cada época: desde las discípulas que siguieron al hereje Jesús hasta las profetisas de la Iglesia primitiva; desde las místicas de la Edad Media hasta las santas reformadoras de la Edad Moderna; desde las visionarias de la época de las revoluciones hasta las contestatarias de nuestros días. Una reflexión aparte se reserva a las llamadas «brujas», una página oscura en la historia de las «ortodoxias» que las han combatido y que no solo afecta a la Iglesia católica.

Las mujeres consideradas heréticas no siempre eran conscientes de estar transgrediendo, pero todas ellas, fieles a principios superiores a las leyes impuestas por las instituciones, al afirmar una particular adhesión a un pasaje del Evangelio o a lo que consideraban una llamada divina, expresaron un profundo deseo de encontrar espacios y roles más allá de los establecidos. A su pesar, se encontraron en una relación dialéctica o de oposición con la jerarquía eclesiástica, que no siempre supo escuchar y estar atenta a las demandas de cambio. En los procesos de la Inquisición, de hecho, se aprecia no solo la necesidad de reprimir para garantizar la disciplina y el orden frente a fenómenos desestabilizadores, sino también la dificultad de comprender los registros comunicativos de las mujeres, de sintonizar con la disidencia femenina o de entender sus demandas, más allá de la pura y simple necesidad de no aceptar las que desafiaban a priori el orden eclesiástico y social.

Con frecuencia, las mujeres abrazaban movimientos heréticos iniciados por otros, porque, adhiriéndose a sus causas, se sentían implicadas en una visión alternativa. De hecho, en el pasado son menos frecuentes las heresiarcas, es decir, las iniciadoras de un determinado pensamiento herético, quizá porque las mujeres no tenían fácil —o ningún— acceso a las escuelas de pensamiento. Otras veces, sin embargo, fueron ellas mismas las protagonistas de una propuesta intelectual y espiritual divergente de la hegemónica.

En cualquier caso, sus opciones vitales, consideradas irreconciliables con la ortopraxis, al socavar el «principio-verdad», contribuyeron en cierto modo y de forma significativa a redefinir el cristianismo, poniendo de relieve la pluralidad de enfoques presentes en su tradición.

¿Quién posee la verdad? ¿Qué es la verdad, teniendo en cuenta que en relación con su definición la Iglesia católica ha perfilado su autocomprensión y, paralelamente, la imagen de Dios, de la sociedad y de la propia identidad de género?

Durante la Contrarreforma, en plena campaña de oposición entre la Iglesia de Roma y las que se estaban formando en torno a las propuestas de Lutero y Calvino, el cardenal Belarmino creía que el disenso surgía de la «malicia del diablo» (Disputationes de Controversiis, II, 126). La herejía era «plaga perniciosa y

contagiosa» (ibid., 452), y solo la posesión de la verdad daba derecho a ejercer la libertad, que únicamente era lícita para los católicos, poseedores de la «religión verdadera»: los herejes no podían ser considerados miembros de la Iglesia, porque impugnaban la verdad conocida. Coherente con este planteamiento ideológico, el cardenal era partidario del castigo, la excomunión, el exilio, la pena de muerte y la guerra contra los enemigos de la fe. Su «teología de las certezas» no admitía dudas: la verdad coincidía con la doctrina (ortodoxia) de la que la institución eclesiástica católica era garante, y que solo cabía obedecer. Las quemas (por ejemplo, la de Giordano Bruno) y las condenas ejemplares (Galileo Galilei) fueron el trágico epílogo de aquellas premisas.

A diferencia de los grandes reformadores de la Edad Moderna, que abogaron por la tolerancia (Erasmo), rechazaron el concepto de hereje en nombre de la libertad de pensamiento (Sébastien Castellion) y contrapusieron la búsqueda de la verdad a las definiciones dogmáticas (Montaigne), las disidentes tratadas en este libro rara vez se situaron en un plano conceptual y, en su mayoría, reconocieron la legitimidad de la institución incluso en los momentos de mayor conflicto. Su determinación respondía, en la mayoría de los casos, a experiencias místico-proféticas, a un sentirse llamadas directamente por lo divino a desempeñar papeles o a tomar la palabra al margen de lo que les estaba permitido. Más allá de la mediación eclesiástica, obedecieron a diferentes criterios de lealtad y pertenencia.

Las místicas, por ejemplo, no pocas veces desafiaron a los jueces de turno, introduciendo la duda en sus certezas; permitieron vislumbrar nuevas perspectivas, ofrecieron interpretaciones insólitas, o bien relativizaron las verdades establecidas mostrando sus límites e insuficiencias.

Las que fueron juzgadas y condenadas defendieron sus posiciones, fortalecidas por el mensaje de Jesús, que paradójicamente se convirtió en su paladín. Porque es a él a quien se refieren las mujeres cuando recuerdan a la institución, corrompida por el poder, el voto inequívoco de pobreza (por ejemplo, las beguinas); cuando afirman la primacía del Espíritu, que puede llamar a cualquiera a ejercer funciones proféticas por el bien de la comunidad

(montanistas y profetisas); cuando redimensionan el ministerio sacerdotal, yendo más allá de la mediación eclesiástica (por ejemplo, Margarita Porete y las místicas) o ampliando sus límites (por ejemplo, Guglielma de Bohemia y las «ordenadas» sacerdotisas de nuestros días); o cuando vuelven a proponer una imagen inclusiva de Dios y de la Iglesia, con igualdad de papeles y dignidad para mujeres y hombres (modernistas).

Así pues, si Jesús no podía ser considerado herético en el entorno judío en el que vivió, que estaba dispuesto a aceptar diatribas y discusiones, sí lo fue de hecho a ojos de quienes, al definir la ortodoxia católica, expulsaron de su mensaje aquellas provocaciones que chocaban con la doctrina establecida. «La leyenda del Gran Inquisidor» (un capítulo de Los hermanos Karamazov, de Dostoievski), donde Jesús es encarcelado por hereje, es en este sentido una representación literaria magistral y emblemática.

De ahí que las «herejes», al hacer referencia a una imagen incómoda de Jesús, inspiraran miedo. Para sofocar sus voces se emplearon dos estrategias: reprimirlas o bien ignorarlas para evitar su propagación.

Cuando, en la primera mitad del siglo XX, Elisa Salerno acusó valientemente a la Iglesia católica de herejía antifeminista, invirtió la relación entre los que están en el error y los que no, sometiendo a juicio a las autoridades eclesiásticas bajo la acusación de desviarse de la recta doctrina, por defender ideas sobre la mujer que difieren del mensaje evangélico.

Desde esta óptica, incluso la ortodoxia puede considerarse herejía, teniendo en cuenta el sesgo de su interpretación históricamente determinada y teológicamente aproximativa. Es posible que solo mediante una inversión de perspectivas pueda superarse el conflicto entre conciencia y autoridad para señalar la presencia de un pluralismo hermenéutico, tanto más difícil de aceptar cuando es expresado por mujeres.

Las historias que presentamos a continuación describen solo algunos aspectos de la pluralidad de interpretaciones presentes en el cristianismo, y deben leerse en su riqueza cromática y en sus intentos de encontrar respuestas, aunque imperfectas y

aproximativas, al radicalismo evangélico. Aquellas ilusas [donnicciuole], como irónicamente se las llamó para denigrarlas, fueron capaces de desenmascarar, rechazándolas o desafiándolas, supuestas verdades absolutas, y supieron expresar necesidades vitales en maneras que no siempre son fáciles de reconstruir históricamente, debido a la escasez o poca fiabilidad de las fuentes inquisitoriales.

El enfrentamiento entre las mujeres y sus inquisidores giró básicamente en torno a cuatro cuestiones: el principio de autoridad, que se cuestiona en la medida en que para las herejes la autoridad no pertenece necesariamente ni de manera absoluta a la jerarquía eclesiástica, sino que procede de revelaciones que legitiman el carisma de quienes las reciben; la función profética, en la medida en que la «hereje» se ve a sí misma como portavoz de un anuncio espiritual en nombre de Dios, que la llama en plena libertad; la experiencia mística, que enfatiza la relación directa con lo Trascendente, poniendo de relieve la opacidad de las verdades recibidas de la doctrina tradicional; y, por último, la relación entre derecho y libertad, en la que las mujeres afirman, mediante sus opciones osadas y transgresoras, una alternativa a las escasas oportunidades que la vida social y eclesiástica les ofrecía.

Por estas razones, la categoría de disciplinamiento, que hoy se utiliza a menudo para caracterizar la posición de la institución eclesiástica como garante del orden, no debe absolutizarse, porque tiene que ajustarse a la subjetividad de las personas; en este caso, a la capacidad que han tenido las mujeres de todas las clases sociales para hacer elecciones, expresar capacidades críticas y labrarse espacios de autonomía.

Tampoco creo que podamos hablar de una feminización de la herejía en relación con un período histórico concreto. Las mujeres siempre están ahí y están bien presentes a ojos de la Inquisición, incluso cuando esta intenta hacerlas invisibles o subestimarlas. Cuando, por ejemplo, la herejía se consideraba en la Edad Moderna como un «error del intelecto» y, por tanto, un camino recorrido marginalmente por mujeres, supuestamente incapaces de elección y pensamiento autónomo, no por ello el Inquisidor estuvo menos atento. Y cabe preguntarse si ese prejuicio, ciertamente presente, no

era también funcional a una estrategia de invisibilización y condena al olvido de experiencias peligrosas que desafiaban las estructuras de poder.

Los jueces, aunque no siempre lograron penetrar en el universo femenino, descifrarlo ni comprenderlo, eran muy conscientes de que los principios ortodoxos de la doctrina teológica entraban en conflicto con el sistema simbólico, la experiencia, la teología narrativa y el conocimiento místico de las mujeres que intentaban superar la mediación institucional para beber directamente de la fuente divina. Y es esa inspiración la que permitió a las herejes arrojar nueva luz sobre las propias Sagradas Escrituras, sustraídas a la tradición y al dogma en un nuevo proceso interpretativo (véase al respecto la experiencia de Domenica Narducci), y situándolas en esa fusión de horizontes —tomando prestado un pensamiento de Hans-Georg Gadamer—[14] que pone en juego diferentes paradigmas teológicos a través del diálogo entre el intérprete y el texto a interpretar.

A lo largo de la historia de la Iglesia el concepto de herejía se fue ampliando y las acusaciones contra las mujeres fueron cambiando. Así, se pasó de las desviaciones doctrinales a las de comportamiento, tales como vestirse con atuendos masculinos, la movilidad, el disenso en sentido amplio, las prácticas sexuales, hasta incluir, incluso, la condición de judía o judaizante.[15] Todas estas categorías no se tratan en este libro, que se centra únicamente en algunos casos que pueden leerse en el marco de una propuesta de cambio y reforma en la Iglesia. Las experiencias femeninas aquí recogidas tienen el mérito de haber redimensionado las visiones metafísicas totalizadoras y el absolutismo de las formulaciones doctrinales, poniendo de relieve los límites de cualquier planteamiento dogmático —el carácter histórico de la verdad y de la ortodoxia— y, en consecuencia, ampliando los horizontes de sentido, que necesitan ser repensados de manera distinta. En conclusión, introdujeron marcos interpretativos que proponen la legitimidad de una pluralidad de lecturas, susceptibles de dar pie a una profunda mediación cultural entre fe e historia.

1. Josefo, Flavio, Antichità giudaiche, XIII, 5, 9, pág. 171. [Trad. cast.: Antigüedades judías, Akal, Madrid, 1997].

2. Por ejemplo, 2 Jn 7-10: «Porque muchos son los seductores que han aparecido en el mundo, que no reconocen a Jesús que vino en carne. ¡He aquí el seductor y el anticristo! Mirad por vosotros mismos, para que no perdáis lo que habéis alcanzado, sino que recibáis la recompensa completa. El que va más allá y no se atiene a la doctrina de Cristo no posee a Dios. El que permanece en la doctrina posee al Padre y al Hijo. Si alguien viene a vosotros y no trae esta enseñanza, no le recibáis en vuestra casa ni le saludéis».

3. Norelli, Enrico, La nascita del cristianesimo, Il Mulino, Bolonia, 2014; Ehrman, Bart Denton, Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento, Crítica, Barcelona, 2009.

4. El uso de los bienes y la disputa sobre la pobreza de la Iglesia y en su seno, por ejemplo, han dado lugar a posturas que se han considerado tanto ortodoxas como heréticas, en función del contexto histórico.

5. Véase Pesce, Mauro, Esiste l'eresia nel cristianesimo?, Morcelliana, Brescia, 2017.

6. King, Karen Leigh, What is Gnosticism?, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003, págs. 20-54.

7. Valerio, Adriana, Donne e Chiesa. Una storia di genere, Carocci, Roma, 2016.

8. Craveri, Marcello, L'eresia, Mondadori, Milán, 1995.

9. Una excepción es el reciente libro editado por Marina Caffiero y Alessia Lirosi, que presentan de forma crítica, a través de varios ensayos, la relación entre la Inquisición romana y las mujeres entre los siglos XVI y XX: Donne e Inquisizione, editado por M. Caffiero y A. Lirosi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020.

10. M. Navarro Puerto y M. Perroni (eds.), I Vangeli. Narrazioni e storia, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2012.

11. K. L. King (ed.), Images of the Feminine in Gnosticism, Fortress Press, Filadelfia, 1988.

12. Estévez López, Elisa, «Leadership femminile nelle comunità cristiane dell'Asia Minore», en Donne e Bibbia. Storia ed esegesi, A. Valerio (ed.), EDB, Bolonia, 2006, págs. 241-276.

13. La interpretación de la cabeza cubierta pedida por Pablo a las mujeres (1 Co 11, 1-16) como signo de exousía, interpretada como «sumisión» —y no, más correctamente, como «autoridad»—, tal y como señalan algunos estudiosos, sigue siendo controvertida. Sobre esto, véase J. Murphy-O'Connor, C. Militello y M. L. Rigato, Paolo e le donne, Cittadella, Asís, 2006.

14. Marino, Stefano, Fusioni di orizzonti. Saggi su estetica e linguaggio in Hans-Georg Gadamer, Aracne, Roma, 2012.

15. Véase Caffiero, Marina, Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria, Einaudi, Turín, 2012; L'Inquisizione e gli ebrei. Nuove ricerche, editado por M. Caffiero con la colaboración de G. Minchella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2021.

Capítulo I

¿Jesús hereje?

¿Es suficiente el proceso de Jesús y su condena a muerte para decir que fue un hereje? Y ¿tiene sentido hablar de herejía dentro de una religión, la judía, que conocía y aceptaba una multiplicidad de orientaciones?

Pues no solo el maestro de Nazaret nació, vivió y murió en el contexto del judaísmo del Segundo Templo, en el seno de una cultura que nunca rechazó, sino que «no existe ningún documento judío antiguo que declare hereje a Jesús».[16] Quizá se podría decir que también Jesús expresa una corriente de pensamiento, como las de los fariseos, saduceos y esenios, que el historiador Flavio Josefo presenta como las «tres herejías de los judíos (treis aireseis ton Ioudaion)».[17] Aquí el escritor emplea el término, no para indicar desviaciones, sino más bien para referirse a algunas corrientes o facciones basándose en el significado etimológico de la palabra, ya que en griego herejía significa «elección».

Esta referencia al significado original ofrece ciertamente la posibilidad tanto de ampliar nuestra mirada de lo que puede entenderse por «herejía» como de verificar en qué medida tienen cabida las creencias divergentes en contextos culturales específicos. Tal y como señalan claramente los estudios de Daniel Boyarin y Amy-Jill Levine, Jesús no es un solitario que se yergue contra un judaísmo insensible y legalista, sino un hombre de Galilea que interactúa con otros judíos en un horizonte plural de caminos de fe.[18] Analizar su mensaje en un contexto de diversidad de opiniones, dentro del amplio abanico de puntos de vista a menudo contradictorios que circulaban en su entorno, no nos exime, sin embargo, de captar, si no las rupturas, al menos las disonancias,

para comprender mejor por qué era detestado por unos o incluso considerado peligroso por otros. En efecto, sus comportamientos, que seguían la estela del antiguo profetismo bíblico y de la corriente apocalíptica de su tiempo, han suscitado no pocos malentendidos y oposiciones.

Su predicación había colocado a las personas con las que se encontraba en las calles o en los hogares de Galilea ante una opción radical y definitiva de adhesión al Reino de Dios venidero. ¿Cuántos reconocieron como salvífica esa llamada a la conversión? Y ¿cuántos se opusieron a su manera de atender a los demás, de relacionarse con los alejados para acogerlos, con los enfermos para curarlos, con las mujeres para escucharlas, y con los rígidos para sacudirlos en sus certezas? ¿Podía el sistema del judaísmo sacerdotal imperante aceptar la figura mesiánica de ese predicador escatológico que reinterpretaba la Ley mosaica con una autoridad de nuevo cuño? ¿Que encarnaba otra forma de concebir la sacralidad de la vida, viviendo al margen de la lógica discriminatoria del poder religioso y político? ¿Que se familiarizaba con los impuros, los leprosos, los mutilados, los campesinos, los pastores... y las mujeres?

Es precisamente su relación con estas últimas lo que queremos destacar aquí, ya sea porque suscitó asombro, cuando no escándalo, entre sus mismos discípulos («se asombraron de que hablara con una mujer», Jn 4, 27), o ya sea porque esa modalidad relacional ofrecerá los elementos básicos a los que apelarán las mujeres de siglos posteriores para justificar sus elecciones. Sin embargo, sus posturas no siempre serían aceptadas como opciones legítimas; de hecho, a menudo serían juzgadas como acciones heréticas por un cristianismo que, a partir del siglo II, se institucionalizó, distanciándose de su matriz judía y legitimándose como religión autónoma, como guardiana de la única verdad y poseedora de la ortodoxia: lo que no se ajustara a sus propios criterios identitarios sería considerado desviado.

Un maestro disonante

La figura de Jesús de Nazaret nos llega a través de los filtros de algunos discípulos, gracias a un delicado proceso de reelaboración de tradiciones orales y fuentes escritas. Comparando las narraciones que han llegado hasta nosotros, dirigidas a comunidades que ya estaban tomando la forma de agregaciones estables y articuladas por dentro, podemos captar, sin embargo, ciertas peculiaridades que lo caracterizan.

En el contexto religioso del judaísmo del Segundo Templo, Jesús se presenta como un profeta que predica en las sinagogas con una libertad y una autoridad tan singulares que ofrecen nuevas interpretaciones de la Ley.[19] A diferencia de otros maestros, establece relaciones directas y personales con las personas que encuentra en su camino, tanto hombres como mujeres;[20] con estas últimas, sin embargo, no se tratará de un simple encuentro: algunas le seguirán desde Galilea hasta el final de su corta vida en Jerusalén (Mc 15, 41; Mt 27, 55; Lc 8, 1). No concibiendo, por tanto, el grupo de sus amigos como un círculo aparte y solo de hombres, se deja acompañar por algunas mujeres que le siguen «por ciudades y aldeas» (Lc 8, 1). Con ellas y con otras personas con las que se encuentra, discute y confronta (por ejemplo, con la mujer cananea, Mc 7, 24 ss. y par., o con la samaritana, Jn 4, 1 ss.), entra en un diálogo empático, ofrece escucha y participación afectiva, deja espacio para la acción, dirige mensajes de salvación, anuncia las exigencias del Reino de Dios y pide tomas de postura radicales, causando no poca vergüenza a los discípulos, que se esfuerzan por comprender su libertad de talante.

Las mujeres, por tanto, no aparecen como una categoría aparte o secundaria; al contrario, comparten con él su vida, sus expectativas y comportamientos, corren el riesgo de lo inesperado, desean escapar de la insignificancia liberándose de la vida cotidiana. Siguen a Jesús por iniciativa propia (no son llamadas, como los discípulos varones) y se sienten acogidas por un hombre que

responde a necesidades profundas de salvación: las enfermedades se curan, los cuerpos se liberan de la condición de impureza que discrimina, las palabras se escuchan y son respondidas, las necesidades de la persona prevalecen sobre las prácticas de la Ley, y la dignidad humana de cada una nunca es cuestionada.

A un respeto exagerado del descanso sabático dedicado a Dios y que prohíbe la realización de actividades materiales innecesarias, Jesús contrapone, como muchos exponentes de las corrientes judías de su época, la prioridad de socorrer al prójimo en momentos de necesidad. También las mujeres merecen esta atención. Así, en sábado, Jesús cura a una mujer encorvada que llevaba dieciocho años sin poder mantenerse erguida (Lc 13, 10-13), suscitando la reprobación y hostilidad del jefe de la sinagoga por haber quebrantado el precepto de la Torá (Ex 20, 8-11). Se deja aproximar y tocar por una mujer hemorrágica (Mc 5, 1-24 par.), mujer impura por excelencia, marginada de la vida social y religiosa por llevar doce años sangrando (Lv 15, 19-30), y tiene contacto con el cadáver de una niña (Mc 5, 35-43 par.). Es tocado por el cuerpo de una prostituta que le baña los pies con lágrimas, se los seca con sus cabellos, los cubre de besos y los rocía con aceite perfumado (Lc 7, 36-50). Escucha y acepta ser interpelado por una mujer cananea, extranjera (Mc 7, 24-30 par.).

En los relatos que nos transmiten los evangelios, Jesús aparece como el que supera las barreras religiosas y étnicas: nadie puede ser considerado profano o impuro. El cuerpo femenino ya no es el lugar de la exclusión y la discriminación, ya que toda mujer está llamada a responder de manera radical para realizarse en el horizonte de la caridad compartida. A un sistema que opone dignos a indignos, justos a pecadores, compatriotas a extranjeros, próximos a lejanos, hombres a mujeres, Jesús opone como alternativa una comunidad inclusiva, una comunidad fraternal que no hace distinción de sexos, una nueva familia de parientes no marcada por lazos de sangre, sino reunida en torno a la adhesión a su mensaje. Sitúa a las mujeres en la perspectiva apocalíptica del Reino venidero, que remodela las convenciones sociales y las instituciones humanas. Nos encontramos así con mujeres que ejercen una libertad de movimientos y que, lejos de ser silenciadas, se revelan resueltas y autónomas, capaces de modificar roles tradicionales y relaciones

sociales. Ser discípulas conlleva una condición anómala y transgresora que no escapa a los propios evangelistas, que intentan rebajarla ante el asombro que les produce.[21]

El aspecto provocador también está presente en la epifanía de la samaritana, narrada en el Evangelio de Juan (Jn 4). El diálogo —probablemente simbólico— de Jesús con la mujer de Sicar se presenta, de hecho, dentro de la polémica en relación con el Templo, considerado un lugar privilegiado de presencia divina con una fuerte delimitación jerárquica y de valores entre espacios sagrados y profanos: había una zona interior y separada, el Sanctasanctórum, en el que solo podía entrar el sumo sacerdote una vez al año; el patio de los sacerdotes, reservado a los sacerdotes que realizaban tareas cultuales; el patio de Israel, un atrio exterior que rodeaba el edificio, donde se reunía el pueblo para orar, diferenciado del patio de las mujeres, en una zona exterior al anterior y, por último, el atrio de los gentiles, también accesible a los paganos.

El evangelista presenta a la samaritana como protagonista de un estrecho diálogo con Jesús, que se acerca a ella junto a un pozo donde se había detenido a sacar agua y se le revela progresivamente: profeta, mesías escatológico, salvador del mundo.[22] Como mujer, no podía ser abordada en la calle por un rabino; además, era considerada impura en algunos círculos judíos, porque los samaritanos, tras la deportación babilónica, se habían mezclado con etnias no judías, además de cismática, porque ese pueblo había construido un templo en el monte Garizim como alternativa al de Jerusalén. Sin embargo, es precisamente con ella con quien el evangelio de Juan quiere que Jesús discuta la centralidad del Templo:

¡Señor, veo que eres un profeta! Nuestros padres rezaban en este monte; tú, en cambio, dices que Jerusalén es el lugar para rezar». Jesús le dice: «Créeme, mujer, que llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... sino que llega la hora —y es esta— en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad. Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorar en espíritu y en verdad (Jn 4, 19-24).

Ni el Templo —ya sea el Templo de los judíos o el de los samaritanos— ni la casta sacerdotal están en el centro de la plegaria, sino el culto espiritual que conduce a la verdad, porque está enraizado en la participación en la vida misma del Espíritu (la Ruah, en hebreo). El verdadero culto no separa ni hace sentir indigno, porque viene de Dios como un don y no del hombre necesitado de purificación; por eso no requiere de mediaciones. La hora del cumplimiento de la misión de Jesús, presente en el evangelio de Juan, así como el anuncio del Reino inminente recordado por los sinópticos, muestran a un Dios que sale al encuentro de la persona para santificarla, objeto de su amor misericordioso. La mujer, con su propia dignidad, puede devenir ella misma en relación directa con Dios, templo del Espíritu. No es casualidad que este pasaje de Juan, centrado en cuestiones relacionadas con las categorías de culto, sacrificio, sacerdocio y templo, haya conocido en la historia interpretaciones diferenciadas y conflictivas que han dado lugar a corrientes juzgadas heréticas, y que han tenido a las mujeres como protagonistas.

Pero hay aún otro aspecto que toca el quid de la cuestión «Jesús, las mujeres, la herejía», y es la narración de Dios que se desprende de las palabras y los gestos de este profeta, que abrirá una vertiente especialmente rica en giros transgresores.

El Dios único y todopoderoso, soberano de los seres humanos que le deben sumisión y temor, refleja las estructuras patriarcales y piramidales de algunas sociedades arcaicas. La teología bíblica también utiliza predominantemente los rasgos de la autoridad y de la fuerza para presentarlo como el guerrero soberano, el monarca absoluto que interroga, juzga, infunde temor, castiga, exige obediencia... Pero el texto sagrado, precisamente en la certeza de que Dios está por encima de la especificidad sexual y puede ser representado mediante el uso de metáforas elaboradas a partir de las experiencias de ambos géneros, también despliega algunas imágenes femeninas, utilizadas especialmente en la vertiente profética. La misericordia, en tanto que dimensión divina que evoca el vientre femenino (Is 49, 15), el cuidado materno como representación simbólica de Dios (Is 46, 3; Is 66, 13; Os 11, 4; Sal

131, 2), el poder vivificador y vivificante de la Ruah que sopla libremente, y la Sabiduría creadora que gobierna el universo y todo lo renueva, figuras todas que están ya presentes en la tradición judía, son retomadas y vivificadas por Jesús a través de la narración de simbolismos femeninos reelaborados, que serán a su vez reutilizados en los siglos siguientes en ciertas experiencias juzgadas heréticas.

Dios es la Sabiduría preexistente a la creación (Jn 1, véase Eclo 24) y que invita al banquete (Lc 14,12 ss., véase Pr 9,1-5); es la gallina que protege (Mt 23, 37, véase el águila en Ex 19,4); es la mujer de la casa que busca aquello que se ha perdido (Lc 15, 8-10); es el Padre-materno que acoge incondicionalmente al hijo perdido, que no exige sumisión, sino que, en su misericordia, abraza sin condenar (Lc 15, 11-31). Y si la adúltera y la prostituta se sitúan en el contexto de una cultura basada en criterios de moralidad y de juicio que condenan y castigan, el profeta de Nazaret aplica para ellas otro registro, que alude a la capacidad de amar y perdonar: la adúltera no es estigmatizada (Jn 8, 1-11); la pecadora no es reprendida (Lc 7, 36-50), la mujer que pierde sangre no es expulsada (Mc 5, 25-34 par.) y la extranjera no es considerada enemiga (Mc 7, 24-30 par.).

Este Reino proclamado en su radicalidad habla de un Dios que sabe comprender y amar, que escucha los gemidos y acoge el dolor de la humanidad, que está al lado de las personas que sufren, dispuesto a invertir sus destinos y a liberarlas de su opresión (Lc 4, 16-20; véase Is 61, 1-2). El Reino de Dios es un espacio que no tolera fronteras, abierto a todos, también a las mujeres, porque no tiene en cuenta los privilegios, sino que necesita abrirse a eso que Jacques Lacan llama «el deseo»: la apertura a la dimensión espiritual, la raíz más profunda de la existencia.

No sorprende, entonces, que la identidad de Jesús se conjugue con aquellas modalidades de experiencia femenina que él conocía y admiraba, como cuando ofrece el pan en la Última cena o cuando sirve al prójimo lavándole los pies (Jn 13, 14-15). Estos dos gestos, en efecto, están profundamente presentes en la vida de las mujeres, que alimentan con su propio cuerpo, que preparan la comida y que, en aquella época, junto con los esclavos, tenían encomendada la

tarea de lavar los pies a los que entraban en la casa. En Jesús, partir el pan y distribuirlo, así como cuidar de los demás, no son actos que compriman su masculinidad, sino que la completan en la medida en que valoran y resaltan las experiencias femeninas, que ya no son consideradas serviles y profanas, sino que, por el contrario, son señaladas como modelos de vida para todo discípulo.

La fuerza y el poder de un Dios masculino y guerrero no se adecúan mucho a Jesús, el hombre no violento que muere en la cruz, el alimento que nutre a la comunidad a través de la misa eucarística, lugar emblemático de la acogida y de la superación de todas las desigualdades injustas; el profeta y mesías escatológico que rechaza el poder («Y no llaméis padre a nadie en la tierra», Mt 23, 9) en nombre de la reciprocidad del amor («Os doy un mandamiento nuevo: amaos los unos a los otros», Jn 13, 34) y la solidaridad en el servicio:

Vosotros sabéis que los que se consideran gobernantes de las naciones las dominan, y que sus jefes las oprimen. Pero entre vosotros no es así, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos. Porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para hacerse servir, sino a servir y a dar su vida para la redención de muchos (Mc 10, 42-44).

Del mesías inclusivo a la Iglesia dogmática

La llegada del Reino de Dios, con la renovación radical de la vida que suponía, ofrecía a las mujeres oportunidades sin precedentes para romper barreras y desempeñar papeles protagonistas. La proclamación de la misericordia de Dios y el establecimiento de su justicia para los últimos de los últimos alimentó en un primer momento este movimiento mesiánico judío, pero no pudo perdurar en la galaxia de las orientaciones de los grupos carismáticos hebreos. Así, de la fluidez itinerante se pasó en pocos años a la institucionalidad.

La separación definitiva del judaísmo y el establecimiento de una religión autónoma fueron fruto de un largo proceso, marcado por trágicos acontecimientos: la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en el año 70 y la derrota judía en la segunda guerra contra Roma en el 135 acentuaron el distanciamiento entre los primeros grupos cristianos y la comunidad judía, que para entonces estaba dispersa y estructurada en torno a las orientaciones rabínicas (judaísmo rabínico). Las comunidades, alejadas de la presencia física de Jesús, reelaboraron su muerte a la luz de su fe en la resurrección e iniciaron un complejo proceso de adaptación, necesario tanto para construir su propia identidad —independiente del judaísmo del que procedían así como de la sociedad grecorromana en la que se encontraban— como para afinar su organización interna, la cual debía consolidarse, en vista de que el momento de la «venida del Señor» a la tierra, que en un principio se creía inminente, se retrasaba. La asimilación de las categorías de la filosofía helenística y de la jurisdicción romana, así como la continuidad con ciertos principios de la cultura judaica, habían empujado a las comunidades a redefinirse en convergencia con las estructuras sociales de la época, mediante la consolidación de una organización jerárquica con líderes autorizados (los obispos) que garantizaban la unidad e integridad de la doctrina.[23]

El proceso de institucionalización de las comunidades, la aceptación

de las estructuras patriarcales y la reapropiación de los elementos cultuales confirmaron así la marginación de las mujeres. La interpretación de un Cristo sacerdotal y de su muerte expiatoria hicieron del cristianismo una religión con templo, sacerdocio y sacrificio propios, recuperando todos aquellos aspectos sagrados que el laico Jesús había puesto en entredicho.

Al mismo tiempo, Ignacio de Antioquía, que ya a principios del siglo II utilizó por primera vez el término cristianismo en contraposición a judaísmo, puso de manifiesto una estructura institucional definida: a los obispos, presbíteros y diáconos se les debía la misma obediencia que a Dios, a Jesús y a los apóstoles; e Ireneo de Lyon, en su obra Contra los herejes (Adversus haereses, c. 180), manifestó una identidad más precisa de la nueva religión cristiana mediante la formación del canon de los textos inspirados, la elaboración de una cristología soteriológica de la recapitulación (Dios obra en Cristo, el nuevo Adán, la redención de la humanidad) y la visión de la teología de la historia que situaba en el centro el orden jerárquico de la Iglesia, garantizado por la sucesión apostólica.

Por esta razón se debe escuchar a los presbíteros que están en la Iglesia: ellos son los sucesores de los apóstoles, y a través de la sucesión en el episcopado han recibido el carisma seguro de la verdad según la bendición del Padre; mientras que todos los demás, que se separan de la sucesión original y se reincorporan a ella de cualquier manera, deben ser mirados con desdén, bien como herejes que enseñan falsas doctrinas, bien como cismáticos orgullosos y jactanciosos.[24]

La rica literatura apologética que siguió no representó únicamente la defensa del nuevo credo frente a los ataques paganos, que acusaban a los cristianos de ateísmo, inmoralidad y subversión, sino que, sobre todo, supuso una reelaboración intelectual que, a través de un sutil trabajo de inculturación de la fe cristiana en las categorías de la filosofía griega y latina, condujo a la definición de una verdadera identidad religiosa. Esta operación de confrontación

y mediación puso en marcha procesos de asimilación y, al mismo tiempo, de redefinición de los paradigmas del mundo clásico. La unificación se logró mediante formas de sometimiento a grupos más autoritarios que impusieron su propia memoria histórica, así como unas interpretaciones teológicas y escriturales determinadas. El paradigma episcopal prevaleció sobre el pluralismo carismático de los grupos protocristianos.

Los infructuosos intentos del poder romano de superar la crisis del Imperio mediante la valorización de la cultura pagana en detrimento de la fe cristiana, que se abría paso cada vez más entre las propias familias senatoriales, provocaron un cambio de rumbo con el emperador Constantino, que vio en la religión cristiana un poderoso factor de orden y estabilidad. El Edicto de Milán del 313, que equiparaba el cristianismo a los demás cultos, fue un punto de inflexión decisivo en su establecimiento en el Imperio. Y el edicto de Teodosio en el 380, que consideraba el cristianismo como la única religión, significó un cambio radical de perspectiva, y ello no solo porque las persecuciones llegaron a su fin, sino, sobre todo, porque los cristianos hicieron suya la lógica del poder. La transición del paganismo al cristianismo no fue ni consecutiva ni indolora, sobreviviendo aquel en bolsas geográficas y en sucesivas épocas históricas que conservaron sus huellas.

Constantino quería garantizar la paz religiosa y social. Se impuso el principio de unidad y se identificó con el de verdad; se afirmó la ortodoxia. La posición de Arrio, que, para salvaguardar la unicidad de Dios, consideraba al Hijo como creado por el Padre, fue condenada en el Concilio de Nicea, convocado y presidido en el año 325 por el propio emperador, preocupado por las repercusiones políticas de la doctrina arriana. La fórmula a la que se llegó, según la cual el Hijo es de la misma sustancia que el Padre, no resolvió las agrias controversias, que persistieron a lo largo de los siglos y que, de hecho, abrirían otros conflictos más enconados entre Occidente y Oriente y entre las distintas teologías que se acercaban a Dios, bien para salvaguardar su unicidad (monoteísmo), bien para distinguir en él a las tres personas de la misma sustancia (Trinidad).

La imagen de Dios que surgió del Credo niceno-constantinopolitano en el 381 estaba muy alejada del lenguaje de la narración bíblica y

era, más bien, la representación filosófica de un ser trascendente vinculado al poder. La teología resultante, que representaba a Dios como el soberano absoluto, intolerante y excluyente, eliminaba todos los elementos de pluralidad y variedad existentes en el sistema politeísta, así como todos los aspectos de feminidad presentes, si bien con muchas ambigüedades, en las culturas religiosas paganas y judeocristianas. La verdad doctrinal miraba con recelo la diversidad y la pluralidad.

En tal sistema, las mujeres, consideradas como muy alejadas de la representación de Dios, de quien eran tan solo una imagen reflejada (1 Cor 11: 7), no encontraban su lugar más que dentro de una organización social y eclesiástica establecida de forma jerárquica, donde adoptarían roles y funciones que no cuestionasen su estabilidad ni sus marcos simbólicos. ¿Qué lugar podían ocupar en la nueva religión sin poner en riesgo la credibilidad de los cristianos y, sobre todo, sin poner en peligro el orden establecido? Ante la autoridad establecida de una Iglesia devenida institución, garante de la verdad y la ortodoxia, ¿cómo serán juzgados sus comportamientos disidentes?

16. Véase Stefani, Piero, Gesù eretico, en «Credere Oggi», 2018.

17. Josefo, Flavio, Antichità giudaiche, op. cit., XIII, 5, 9, pág. 171 (traducción de M. Simonetti). Normalmente el término se traduce como «secta» o «escuela de pensamiento». Flavio Josefo también utiliza el término para referirse a los zelotes (Guerra giudaica, II, 8, 2). [Trad. cast.: La guerra de los judíos, Libros I-III, Gredos, Madrid, 2016]. Sobre esta cuestión, véase Lettieri, Gaetano, L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù, en «Il tema B@bel», 4, 2018, págs. 26-78.

18. Boyarin, Daniel, Il Vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo, Castelvecchi, Roma, 2012; Levine, Amy-Jill, Le parabole di Gesù. I racconti enigmatici di un rabbi controverso, Effatà, Cantalupa, Turín, 2020.

19. Boccaccini, Gabrielle y Stefani, Piero, Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico, EDB, Bolonia, 2012.

20. Véase Destro, Adriana y Pesce, Mauro, Dentro e fuori le «case». Trasformazione dei ruoli femminili dal movimento di Gesù alle chiese protocristiane, en I Vangeli. Narrazioni e storia, M. Navarro Puerto y M. Perroni, eds., Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2012, págs. 293-311.

21. Compárese, por ejemplo, Jn 4, 27 («En aquel momento llegaron sus discípulos y se asombraron de que hablara con una mujer») y el episodio de Marta y María en Lc 10, 38-42, donde el evangelista parece querer restar importancia al trabajo de servicio activo (diaconía) de Marta, señalando a las mujeres el camino del compromiso silencioso (María). Sobre esto, véase el capítulo II.

22. Il culto in Spirito e Verità, número monográfico de los «Annali di storia dell'esegesi», 12/1, 1995.

23. Véase Valerio, A., Donne e Chiesa. Una storia di genere, op. cit., págs. 34 y sigs.

24. Ireneo, Adversus Haereses, IV, 26, 2; véase ibidem, III, 3, 1; III,

24, 1; IV, 26, 4-5; V, 20, 1. En referencia a la sucesión de los obispos romanos desde Pedro, véase ibidem, III, 3.

Capítulo II

La primacía del Espíritu: Maximila y Priscila

Y a cada uno le es dada una manifestación particular del Espíritu para el bien común: al uno le es concedida por el Espíritu la lengua de la sabiduría; al otro, por el mismo Espíritu, la lengua de la ciencia.

(1 Cor 12: 7-8)

Carismas y ministerios

Tal y como hemos visto en el capítulo anterior, entre los siglos II y III no existía una demarcación clara entre ortodoxia y herejía, porque aún no se había asumido un credo unitario entre las experiencias cristianas: coexistían, a veces de forma contrapuesta, diversas posturas consideradas legítimas. Resulta, por tanto, extremadamente complejo y delicado reconstruir las conexiones entre las enseñanzas del Maestro de Galilea y lo que hoy llamamos ortodoxia, que más tarde se impuso en las comunidades: el resultado de aquellas confrontaciones entre los grupos fue la victoria de aquel que tuvo más éxito que los demás a la hora de afirmar su propio punto de vista y definir como verdadera su propia memoria, elaborada y transmitida, del acontecimiento Jesús.

La identidad mesiánica de Cristo y su naturaleza divina, los lazos que debían preservarse o romperse con el mundo judío, el encuentro dialogante o irreconciliable con el mundo pagano, y los papeles que debían atribuirse a los creyentes en el seno de las comunidades que debían estructurarse eran solo algunos de los puntos cruciales que iban a definir la nueva religión. De ahí la necesidad, a medida que se clarificaba la propia identidad, de borrar aquellas prácticas y pensamientos que ya no se consideraban adecuados: Justino, Ireneo de Lyon, Tertuliano de Cartago e Hipólito de Roma ejercieron con sus obras un importante papel a la hora de demonizar o condenar a los adversarios al olvido, constituyendo la categoría del hereje.

Hay que añadir, sin embargo, que incluso dentro de los textos canónicos del Nuevo Testamento se pueden encontrar operaciones de «acomodación» y normalización, para adaptar (cuando no directamente manipular) el mensaje de Jesús conforme a la lógica institucional que ya adoptaban algunas comunidades.

Por ejemplo, tal y como muestra la biblista Marinella Perroni, cabe pensar que, en el relato de la acogida de Jesús en casa de las hermanas María y Marta en Betania (Lc 10, 38-42), el evangelio de Lucas refleja un debate abierto en la comunidad helenística entre

dos tipos de servicio que se esperaba de las mujeres.[25] A la discípula María, el evangelista le reserva la escucha silenciosa de la palabra (Lc 10, 39); a su hermana, solícita en el servicio de la mesa (diaconía), le dirige una reprimenda con palabras que nunca encontramos dirigidas a una mujer («Marta, Marta, te preocupas y te afanas por muchas cosas», Lc 10, 41). En cambio, en el evangelio de Juan, Marta es elegida para enunciar la confesión mesiánica de fe —«Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 11, 27)—, la misma que se pone en boca de Pedro en el evangelio de Mateo (Mt 16, 16). Pero la autoridad de la discípula fue pronto degradada por la tradición al papel de mujer dedicada a los cuidados materiales y domésticos, relegada al papel... ¡de «protectora de las amas de casa»!

Algo similar sucede en el corpus paulino, formado por siete cartas auténticas del apóstol Pablo (1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón, Gálatas, Romanos) y seis cartas posteriores, llamadas deuteropaulinas (2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, 1 y 2 Timoteo, Tito), escritas a finales del siglo I por sus discípulos.

Es en este segundo grupo de cartas donde se hace referencia explícita a una relación jerárquica entre los sexos en el seno de la familia y a una subordinación universal de la mujer al hombre: probablemente, estamos en presencia de respuestas a posiciones autónomas que algunas mujeres cristianas estaban asumiendo por entonces, rompiendo los esquemas habituales de la cultura circundante. De hecho, surge un contraste entre las posiciones asumidas por los discípulos de la segunda generación y la atención que Pablo presta a las mujeres. El apóstol, en efecto, menciona respetuosamente a las que se dedican a la caridad, el diaconado, la catequesis, la evangelización, la misión y el apostolado: nombra a Febe, diácona y líder autorizada de la comunidad de Cencre, en las afueras de Corinto; a la misionera Prisca, cuyo marido Aquila se unió a ella en la misión de Éfeso, y que cedió su casa y llevó a cabo una importante labor de catequesis en la incipiente iglesia doméstica; a la apóstol Junia, que fue enviada en misión con mucho dolor y sufrimiento; a las evangelizadoras Trifena, Trifosa y Pérsida, que se esforzaron por el Señor. Y de nuevo, María, que tanto trabajó, la madre de Rufo, a quien Pablo considera «como su madre»; y Pátroba, Julia, la hermana de Nereo y Olimpas. A estas

mujeres, llamadas por su nombre con respeto y gratitud en el capítulo final de la Epístola a los Romanos (Rom 16, 1-16), hay que añadir a las misioneras de Filipos, Evodia y Síntique, que junto a Pablo lucharon por el Evangelio (Flp 4, 2-3), a la bienhechora Apfia (Flm 1 ss.), que lo hospedó en Colosas, y Ninfa, que lo acogió en la casa de Laodicea para celebrar la Cena del Señor (Col 4, 15).

Estas mujeres activas y autónomas, con funciones de liderazgo, presidencia y apostolado, estaban investidas de los dones del Espíritu (carismas), puestos a disposición de la edificación de comunidades aún no dotadas de una estructura ministerial establecida. Esto significa que la tensión apocalíptica en Pablo hace superflua e insignificante cualquier intervención para el cambio social, o bien que no pueden atribuírsele a él las perícopas que restan importancia al papel de las mujeres (1 Cor 14: 34), que hacen referencia a una relación jerárquica entre los sexos en el seno de la familia (Ef 5: 22-24) y a una subordinación generalizada y universal de la mujer al hombre (1 Tim 2: 11-15).

La afirmación: «Las mujeres están sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, él que es el salvador de su cuerpo. Y así como la Iglesia está sometida a Cristo, así también las mujeres están sometidas a sus maridos en todo» (Ef 5, 22-24) forma parte de esos códigos domésticos de uso helenístico, en los que la jerarquía de los miembros (padre, madre, hijos, esclavos) respondía a normas precisas de orden social que los discípulos de segunda generación no querían que se rompieran: el respeto de las normas de disciplina en las comunidades debía apuntalar el orden social reconocido.

También las cartas pastorales (a Timoteo y a Tito) fueron escritas cuando se había iniciado un proceso de estabilización según los criterios de la cultura patriarcal y, lejos ya el tiempo en que se esperaba un fin inminente, la vida cotidiana se organizaba según criterios de subordinación:

La mujer aprende en silencio, con total sumisión. No permito que

ninguna mujer enseñe o imponga la ley al hombre; más bien, que permanezca en silencio. Porque primero fue formado Adán, y luego Eva; y no fue Adán quien fue engañado, sino que fue la mujer quien, engañada, fue culpable de transgresión. Ella puede salvarse engendrando hijos, siempre que persevere en la fe, la caridad y la santificación, con modestia (1 Tim 2, 11-15).

Sobre Jesús y Pablo, por tanto, se proyectaban las preocupaciones y formas que el cristianismo iba asumiendo progresivamente, en vista de que el Reino de Dios retrasaba su manifestación: en el espacio de la historia que se iba ampliando en la vida de la Iglesia, las mujeres solo podían aspirar a jugar un papel marginal.

Por tanto, las cartas falsamente atribuidas al apóstol cumplían también esta función de reducir las expectativas femeninas y alejar un fantasma que se percibía como inconveniente y perjudicial: el protagonismo de la mujer en la Iglesia. Toda transgresión habría sido juzgada inapropiada. La obediencia al orden jerárquico (obispos, presbíteros y diáconos) garantizado por la sucesión apostólica, la formación del canon de los textos sagrados, la determinación de la verdad y la aceptación de las lógicas del Imperio romano habrían determinado quién estaba en el error.

Pero la Primera Epístola a Timoteo, que cerraba toda posibilidad de autonomía a las mujeres y que circulaba en Asia Menor, coexistía con otro escrito autorizado, los Hechos de Pablo y Tecla,[26] donde Tecla, discípula de Pablo, se bautizaba, enseñaba, predicaba, no se casaba, no tenía hijos y abandonaba el hogar. En ella, algunas mujeres de Cartago vieron un modelo de ministerio femenino y se sintieron capacitadas para la predicación y la práctica del bautismo. Tertuliano da testimonio de ello cuando estigmatiza a «esas víboras que se han arrogado el derecho de enseñar y quieren bautizar, siguiendo el ejemplo de Tecla».[27]

Es a la luz de estas consideraciones que debemos interpretar como una interpolación la prohibición de que las mujeres hablen en la asamblea litúrgica: «Las mujeres guardan silencio en la asamblea» (1 Co 14, 34).[28] El llamamiento al silencio es, de hecho, incoherente con las funciones de las colaboradoras de Pablo, fundadoras, líderes

activas y oradoras en el movimiento misionero. La prohibición, por tanto, podría ser una intervención explícita para cercenar un derecho, el de las mujeres a hablar en público, que se venía ejerciendo en algunas comunidades, como la llamada «montanista».

La profecía montanista

La profecía femenina es una experiencia consolidada en las primeras comunidades. Pablo la da por supuesta (1 Co 11, 5); sabemos de la profetisa Ana, hija de Fanuel (Lc 2, 36), y de las hijas de Felipe (Hch 21, 9); de cristianas dotadas de los carismas del Espíritu, como atestigua Justino;[29] Ireneo da fe de su presencia;[30] Teruliano habla de Apeles, discípulo de Marción, que estaba bajo la influencia de la vidente Filomena, cuyas revelaciones había puesto por escrito[31] y, a pesar de sus prejuicios, reconocía el derecho de las mujeres a profetizar.[32] No faltan profetisas en los escritos apócrifos (Hechos de Pablo) o en movimientos disidentes, como el vinculado a la figura de la profetisa Jezabel, que ejerció un claro liderazgo en la iglesia de Tiatira (Ap 2, 20),[33] pero la especial virulencia con que se condenaron sus actos refleja un conflicto en el que no era ajena la preocupación que suscitaba la profecía femenina y la autoridad que algunas mujeres ejercían en el seno de las comunidades.

La misma agresividad se ejercía frente a aquellos grupos en los que la voz profética femenina tomaba cuerpo y ganaba autoridad. Alrededor del 550 d. C., durante una represalia antiherética, se quemaron los restos de algunas profetisas cuyo recuerdo seguía vivo a pesar de que habían transcurrido muchas décadas desde su muerte. En Frigia, en el siglo II d. C., habían resonado voces femeninas de especial vigor: las de quienes encabezaron el movimiento carismático que conocemos como «montanismo», en honor a su fundador, Montano.

Entre ellas destacan los nombres de Maximila, Priscila y una profetisa posterior llamada Quintila, las cuales, gracias a su carisma, lograron reunir adeptos y comunicar una visión apocalíptica especialmente sugestiva.[34]

Tal y como atestigua Hipólito, los montanistas

de origen frigio han caído en el error por haberse dejado seducir por mujercitas [...]; por encima de los apóstoles y de cualquier carisma exaltan a esas ilusas suyas, es más, algunos de ellos han tenido incluso la osadía de afirmar que en esas mujeres está lo mejor de lo que se puede encontrar en Cristo.[35]

Los términos mujercita e ilusa en su acepción más despectiva son recurrentes a lo largo de la historia del cristianismo, y se alude a ellos cuando se quiere restar importancia a los pensamientos y acciones de las mujeres de prestigio. Las palabras de Hipólito, sin embargo, también ponen de relieve el poder carismático de estas profetisas, que eran consideradas por encima de los apóstoles, cuando no incluso de Cristo.

Maximila: palabra, espíritu y poder

Los textos que hablan de las montanistas son los heresiológicos, es decir, son textos escritos por los adversarios del movimiento, como Eusebio y Epifanio, que se suman al testimonio de Tertuliano, el cual, habiéndose adherido inicialmente al montanismo, aporta una visión privilegiada de la experiencia cartaginesa.

Los escasos oráculos (logias) de las profetisas frigias que han llegado hasta nosotros, transmitidos indirectamente por las fuentes, son pequeñas pero significativas ventanas a las experiencias extáticas y teológicas femeninas: un signo fehaciente de una fuerte presencia carismática en las comunidades de los primeros siglos.

Maximila fue una profetisa destacada dentro de un movimiento que solo más tarde sería vilipendiado como herético. Sus denigradores la presentaron como una mujer loca, disoluta y de virtud fácil, que abandonó a su marido para seducir a gentes honradas.[36] Sin embargo, las mismas fuentes, al combatirla, no pueden ocultar la fuerza de su personalidad, capaz de crear a su alrededor un séquito que conservó su recuerdo durante mucho tiempo.

La autocomprensión teológica de Maximila, que se deriva de cuatro logias, ofrece una visión muy significativa de su temperamento y de cómo se situaba, como mediadora del Señor (Kyrios), al mismo nivel que los textos sagrados, si no por encima de ellos. Ella misma había sugerido, de hecho, una especie de identificación con Cristo mediante una fórmula de legitimación profética: «No me escuchéis a mí, sino escuchad a Cristo».[37]

Maximila utiliza una terminología masculina, al sentirse enviada por el Señor como «defensor, revelador, intérprete de este duro compromiso, de este anuncio y de este pacto; obligado, lo quiera o no, a aprender el conocimiento de Dios».[38] De este modo, se atribuye la fuerza masculina entendida como superación de la fragilidad femenina, pero este artificio, frecuente en la escritura de

las mujeres, no resta valor a su conciencia profética y carismática. Aunque no explicite su feminidad, no tiene ningún problema en proclamar que ella, una mujer, encarna a Cristo.

Al reclamar para sí los más altos atributos del apostolado, también se identifica de algún modo con Pablo de Tarso,[39] predicador contra su propia voluntad, proclamador de la sabiduría de Dios, el que recibió «el Espíritu de Dios para conocer lo que Dios ha dado» (1 Co 2, 12). Por otra parte, es el mismo Espíritu el que habla en ella, consagrándola como intérprete de los divinos secretos. El saberse exégeta privilegiada le ofrece la oportunidad de desarrollar una espiritualidad de tipo carismático, abierta a las formas del magisterio público a través de la palabra y los escritos. Sin embargo, si bien es cierto que la profecía femenina se aceptaba como una experiencia extática, atestiguada tanto en el ámbito judío como en el pagano, no ocurría lo mismo con la palabra pública autorizada. En un Diálogo entre un montanista y un ortodoxo, escrito por un erudito anónimo del siglo IV, el personaje que ahora representa la doctrina prevaleciente dice claramente que

no permitimos [a las mujeres] hablar en la iglesia ni ejercer autoridad sobre los hombres como para escribir libros firmados por ellas mismas, porque eso significaría para ellas orar y profetizar con la cabeza descubierta y, por tanto, deshonrarían a su superior, es decir, al hombre.[40]

Lo que se impugna no es pues la profecía, sino la autoridad femenina ejercida sobre el hombre en nombre de la libertad (la cabeza descubierta), conquistada mediante una iluminación directa del Espíritu que pasa por alto la jerarquía eclesiástica.

Volviendo al siglo II, la experiencia de las primeras montanistas se sitúa en un contexto todavía fluido en cuanto a la demarcación entre ortodoxia y herejía, y la profetisa frigia es consciente de la perspectiva escatológica en la que se inscribe su misión: «Después de mí no habrá más profetas, será el fin de todo».[41]

Ella es, por lo tanto, la última profetisa de la Nueva alianza, a quien, antes del fin del mundo, le son revelados los misterios de Dios. Y también es consciente de que tiene enemigos que la atacan:[42]

Me persiguen como se ahuyenta a un lobo de las ovejas.

No soy un lobo,

Soy Palabra, Espíritu y Poder.[43]

Maximila no acepta ser juzgada como falsa profeta (véase Mt 7, 15). Ella no es el lobo que seduce al pueblo con mentiras, sino que, al contrario, es la poderosa Palabra de Cristo, es el Espíritu de la verdad. El conocimiento y la sabiduría, a los que Pablo se refiere como dones del Espíritu (1 Co 12, 8), pertenecen a la experiencia de la profetisa frigia, que confirma la condición de la comunidad creyente como lugar sobreabundante de carismas. Su papel, vinculado al mandato apostólico, es abrir la Iglesia a la Nueva alianza mediante los dones que el Espíritu concede a los creyentes. La presencia de referencias apocalípticas expresa la espera de los últimos tiempos como una realidad inminente vivida con fuerte tensión dramática.

Maximila murió en el 179.

Priscila o Quintila: Cristo en forma de mujer

La primacía del Espíritu y de los dones carismáticos permitió a las mujeres montanistas manifestar su experiencia religiosa y ocupar un lugar destacado en el seno de la comunidad. Su fuerte presencia también queda patente en el papel desempeñado por la profetisa Priscila y, más tarde, por Quintila, que dio nombre a un grupo llamado «Quintiliano».[44] Quizá a ella, o quizá a Priscila —las fuentes no son claras al respecto— se atribuye la siguiente visión de Cristo:

En forma de mujer, adornado con espléndidas vestiduras, Cristo vino a mí, me infundió sabiduría, me reveló que este lugar [Pepuzia, en Frigia] es santo y que es aquí donde Jerusalén está descendiendo del cielo.[45]

Podemos captar la fuerza de esta visión si consideramos cómo la teología posterior del sacerdocio justificó la necesidad del género masculino para el clero recordando la masculinidad de Jesús y, sobre todo, si valoramos el peso que tuvo en la vida de la Iglesia la interpretación de la teología occidental del pasaje sobre la creación del ser humano a imagen de Dios (Gn 1, 26-27) a favor del varón:

La imagen de Dios está en el varón, creación única que ha recibido de Dios el poder de gobernar como su sustituto, porque es imagen del Dios único. Y por eso la mujer no fue hecha a imagen de Dios.[46]

La imagen de Cristo «en forma de mujer» devuelve a la feminidad esa dignidad raramente reconocida. Es un motivo raro, pero no del

todo ajeno a la sensibilidad del cristianismo primitivo. Aparte de la referencia a la figura de la gallina, curiosa imagen femenina de carácter maternal que Jesús mismo se atribuyó (Lc 13, 34; Mt 23, 37), encontramos el cuerpo de una mujer evocando a Jesús en la cruz en el relato del martirio de Blandina, asesinada en Lyon hacia el 177.[47] En la carta enviada por las comunidades de Lyon y Viena a las de Asia y Frigia, destaca la figura de esta esclava anciana, expuesta a las ferias del anfiteatro. Atado al poste, su cuerpo de mujer mártir recuerda a la cruz:

Su figura suspendida parecía, a la vista, tener forma de cruz, y ella [...] inspiraba gran exaltación a sus compañeros mártires que, durante la agonía, veían incluso con los ojos del cuerpo, en la figura de la hermana, la de aquel que había sido crucificado por ellos [...] (Ella) había tomado la apariencia de ese gran e invencible guía que es Cristo.[48]

Si en los contextos judeocristianos la figura femenina representa una comunidad (Sión, Jerusalén, la comunidad redimida), en las visiones de los montanistas no surge tanto una interpretación eclesiológica como un intercambio simbólico de los cuerpos, una identificación física de las profetisas con Cristo, requisito previo para la realización de una Iglesia con ministerios femeninos investidos de autoridad. Tal y como atestigua Epifanio:

Conceden a Eva un crédito especial por haber sido la primera en comer del árbol del conocimiento. Consideran profetisa a la hermana de Moisés y apelan a ella para justificar la admisión de mujeres en su clero. «¿No tenía Felipe», dicen, «cuatro hijas profetisas»? [...] Entre ellos las mujeres son obispos, las mujeres son sacerdotes, etcétera: el género no importa porque «en Cristo ya no hay varón ni mujer» (Gal 3, 28).[49]

Atribuir una función positiva a Eva y reconstruir una genealogía femenina es indicativo de una fuerte autoconciencia que se manifiesta en estas comunidades, donde la profecía se convierte en el fundamento de la identidad histórica y de la crítica a una Iglesia que se estructuraba según criterios institucionales, jerárquicos y masculinos.

Como alternativa a la sucesión apostólico-masculina que se iba codificando rígidamente, los montanistas abogaban por una sucesión profética que tuviera en cuenta el carisma: en esta perspectiva teológica y eclesiástica, las mujeres adquieren dignidad y reconocimiento. Como recordaría de nuevo Agustín a principios del siglo V, «[los catafractos] afirman que la venida del Espíritu Santo prometida por el Señor se realizó en ellos más que en los apóstoles».[50]

La administración de los sacramentos tenía lugar de conformidad con la liturgia común, tal y como se desprende de esta lacerante carta del obispo de Cesarea Firmiliano dirigida a Cipriano hacia el 235, en la que habla de una profetisa que

gracias a los prodigios y engaños del diablo se atrevió a pretender santificar el pan con una terrible invocación; a hacer la Eucaristía y ofrecer el sacrificio al Señor no sin la fórmula de la oración acostumbrada. Bautizó a muchas personas empleando las palabras de interrogación habituales y legales de un modo que no parecía desviarse en nada de las reglas de la Iglesia.[51]

Pero en pocas décadas, el sentido de sus liturgias se desvirtuó, y empezó a hablarse de rituales sangrientos en los que se creía que el pan consagrado se hacía amasando harina con la sangre de niños sacrificados.[52]

El último tema del Logion, que trata del descenso de la Jerusalén celestial a la ciudad de Pepuza, en Frigia, representa el cumplimiento escatológico de la promesa, la plenitud del don de la sabiduría y el encuentro definitivo con Dios.[53] Por eso, para

prepararse para esta venida, los montanistas habían adoptado comportamientos morales muy estrictos, acordes con una espiritualidad radical de trasfondo escatológico: prohibían el segundo matrimonio, practicaban la castidad, seguían períodos de ayuno y condenaban severamente a quienes cometieran los pecados de adulterio, asesinato y apostasía, así como a quienes huyeran durante las persecuciones.

La profetisa frigia, por tanto, ve a la Iglesia en la plenitud de los últimos tiempos, repleta del Espíritu, morada de esa Sabiduría que ha echado raíces en medio de su pueblo (Sir 24, 16). Con un lenguaje rico en símbolos femeninos, reclama una narración eclesial y teológica diferente de las que se imponían por aquel entonces. Desgraciadamente, de las profetisas frigias se conservará una memoria distorsionada, ya que fueron recordadas y consignadas a la historia como cortesanas y adúlteras. Con los mecanismos típicos de descrédito del adversario, la construcción de la categoría de hereje comienza a tomar forma y a consolidarse.

La última profecía

También con las montanistas, se crea una representación heresiológica para tipificar a los adversarios. Pero ¿de qué se acusa a las profetisas frigias? Tal y como relata Eusebio: «Hay que tener en cuenta que estas primeras profetisas, desde el momento en que el Espíritu las colmó, abandonaron a sus maridos».[54]

Un elemento, por tanto, es el de la autonomía femenina con respecto a las obligaciones conyugales. Este alejamiento de la familia es típico de la escatología milenarista, que rebaja los lazos de sangre en nombre de una libertad basada en sentirse partícipe de las realidades últimas del Reino de Dios. Es la misma experiencia vivida por los mártires cristianos, como Agatónice, Perpetua y Felicidad, que relativizan radicalmente los valores de la vida social y de la moral común. Pero si en el martirio aquellas transgresiones eran aceptadas porque testimoniaban una adhesión radical a Cristo, esas mismas opciones eran condenadas si se situaban en un contexto que pudiera desafiar a la autoridad eclesiástica. En otras palabras, el carisma profesado, que también se acentuaba en las mujeres que eran sus portadoras, reivindicaba la autonomía con respecto a la organización jerárquica de la Iglesia, e introducía una disciplina autónoma de rigor moral.[55]

La autoridad de las profetisas frigias no estaba en manos de la jerarquía, sino que se consideraba que descendía directamente del Espíritu a través de manifestaciones extáticas capaces de abrir las propias Escrituras a nuevas inteligencias, a una interpretación carismática. Tal y como recuerda Tertuliano, con un testimonio que sitúa la experiencia profética en el seno del contexto litúrgico:

Hoy vive entre nosotros una hermana que ha sido bendecida con el don de las revelaciones, que experimenta la iglesia a través de un estado de éxtasis espiritual [...] En efecto, según las Escrituras que

se leen, o los salmos que se cantan, o los sermones que se pronuncian, se le dan contenidos correspondientes a sus visiones.[56]

La experiencia extática no se condenaba mientras se ajustara a la tradición garantizada por los obispos. El giro institucional no permitía experiencias extáticas que escapasen al control de la jerarquía, y si el montanismo no podía rechazarse por desviaciones doctrinales, sí podía combatirse como falsa profecía.

El paso de las comunidades carismáticas a las institucionales, así como el cambio de perspectivas y de roles, tuvieron un impacto significativo en las mujeres, que ahora quedaban relegadas a los muros domésticos de los hogares patriarcales, como demuestran las polémicas contra las mujeres que predicaban y profetizaban. La Iglesia naciente trajo consigo el orden familiar, la diferenciación de roles y la organización del espacio: el espacio doméstico asignado a las mujeres, y el espacio público/ritual asignado a los hombres.

El fin del orden de las vírgenes vestales —las sacerdotisas que mantenían encendido el fuego sagrado en el templo de Vesta— en el siglo IV marcó irremediablemente el alejamiento del cristianismo, que había salido victorioso del Edicto de Tesalónica en el 380, de las funciones religiosas sacerdotales que el mundo pagano había reservado a las mujeres.

25. Perroni, Marinella, Discepole ma non apostole: l'opera di Luca, in I Vangeli. Narrazioni e storia, M. Navarro Puerto y M. Perroni eds., Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2012, págs. 182-189, y el más reciente: Perroni, Marinella, Marta di Betania, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milán, 2020.

26. Estévez López, Elisa, Leadership femminile nelle comunità cristiane dell'Asia Minore, en Donne e Bibbia. Storia ed esegesi, op. cit. págs. 241-276.

27. Tertuliano, El bautismo, 17.

28. Si se acepta la hipótesis de que estas palabras no son interpoladas, sino auténticas, cabe suponer que Pablo pudo pronunciarlas por dos razones: por un lado, para no herir la susceptibilidad de las comunidades judeocristianas en las que las mujeres tenían papeles más reservados, y por otro, para permitir el buen y ordenado desarrollo de la asamblea para edificación de la comunidad.

29. Justino, Diálogo con Trifón, 52, 3.

30. Ireneo, Adversus Haereses, 3, 11, 9.

31. Tertuliano, Prescripciones contra todas las herejías, VI, 6.

32. Tertuliano, Contra Marción, 5, 8, 12.

33. El enfrentamiento entre la profecía verdadera y la falsa se remonta a las corrientes apocalípticas, y se concreta en la lucha contra Jezabel, la dirigente de la comunidad de Tiatira (Ap 2, 18), estigmatización de una verdadera lucha social por establecer la autoridad en el seno de los grupos.

34. Véase Dell'Isola, Maria, L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2020, con bibliografía.

35. Hipólito, Refutatio, 8, 19.

36. Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica, V, 16, 9, págs. 13-15.

37. Epifanio, Panarion, 48, 12, 4.

38. Ibid., 48, 13, 1.

39. Véase Mader, Heidrun Elisabeth, Montanistische Orakel und kirchliche Opposition, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012.

40. Labriolle, Pierre de, Les sources de l'histoire du Montanisme, Librairie de l'Université, Friburgo-París, 1913, págs. 93-108. Es clara la referencia a 1 Co 11, 2-6.

41. Epifanio, Panarion, op. cit. 48, 2, 4.

42. Por ejemplo, Eusebio habla de los obispos Zótico de Kumane y Juliano de Apamea, que, hacia el año 170, quisieron realizar un exorcismo contra ella, con escaso éxito: Eusebio, Historia Eclesiástica, op. cit. V, 16, 17.

43. Eusebio, Historia Eclesiástica, op. cit.

44. Epifanio, Panarion, op. cit. 49, 1, 1, 1.

45. Ibid. 49, 1, 3.

46. Decretum Gratiani, Causa 33, Quaestio 5, c. 13. Graciano se apoya claramente en el relato de la creación en Gen 2.

47. Eusebio, Historia Eclesiástica, op. cit. , V, 1-41. También existe un estrecho vínculo entre los mártires de Lyon y los montanistas.

48. Ibid., V, 1, 41-42. Véase Valerio, Adriana, Cristianesimo al femminile, D'Auria, Nápoles, 1990, pág. 43.

49. Epifanio, Panarion, op. cit. 49, 2, 2. Continúa: «A menudo se veía entrar en sus reuniones una procesión de siete vírgenes, vestidas de blanco y portando antorchas. Presas de un delirio profético, se lamentaban de las miserias de la condición humana y se entregaban a numerosas manifestaciones de penitencia, hasta el punto de conmover hasta las lágrimas a los asistentes» (ibid.).

50. Agustín, Las herejías, 26.

51. Cipriano, Epistulae, 75, 10.

52. Según describe Agustín, Las herejías, op. cit. 26

53. Epifanio, Panarion, op. cit. 48, 2, 4; Eusebio, Historia Eclesiástica, op. cit. V, 18, 2.

54. Así lo señala Apolonio en esta cita de Eusebio, Historia Eclesiástica, op. cit. V, 18, 3.

55. Noce, Carla, «L'accusa di eresia rivolta ai montanisti: la testimonianza del "De ieiunio adversus psychico" di Tertulliano», en Rivista di storia del cristianesimo, 6, 2, 2009, págs. 389-416. Véase también Trevett, Christine, Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

56. Tertuliano, De anima, 9, 4.

Capítulo III

La inquieta Edad Media: repensar la relación con Dios

Créeme, mujer, ha llegado el tiempo
en que ni en este monte ni en Jerusalén
adoraréis al Padre [...] Pero ha llegado el
tiempo, y es este, en que los verdaderos
adoradores adorarán al Padre en Espíritu
y en verdad.

(Jn 4, 21-23)

El cristianismo, reconocido como religión del Imperio en el Edicto de Tesalónica en 380, emprendió un largo proceso de definición de su propia identidad y, al mismo tiempo, abrió una vía de clara oposición a las corrientes consideradas heréticas, por no ser «conformes con la enseñanza apostólica» de la que la Gran Iglesia, católica y ortodoxa, era garante. Con el uso del poder, se desplegaron entonces complejas estrategias de afirmación mediante una articulada estructura jerárquica, refinadas herramientas conceptuales y sólidos aparatos normativos que permitieron hacer frente tanto a las teorías disidentes como a los restos de la cultura pagana. Una víctima ilustre de esta evolución fue la matemática y astrónoma Hipatia, influyente maestra de la escuela platónica de

Alejandría (Egipto), brutalmente asesinada en el año 415 a instancias del patriarca Cirilo, teólogo «defensor de la fe», una fe no exenta de violencia e intolerancia incluso hacia los judíos y las comunidades heterodoxas.

Sin embargo, el asesinato de Hipatia se sitúa en un plano todavía distinto, que no se reduce a la mera lucha contra el paganismo o contra el enemigo de turno que había que destruir, sino que manifiesta más bien la intolerancia frente al prestigio cultural de una mujer que enseñaba en lugares públicos —ante templos paganos demolidos por la nueva religión—, frente a su libertad de pensamiento y frente a esa sabiduría femenina que no estaba dispuesta a someterse al poder institucional masculino.

Los siglos siguientes irán definiendo más estrictamente los papeles, las prerrogativas y las esferas de competencia, que asignaban a las mujeres el espacio privado y a los hombres la esfera pública. A ella, una vida controlada y bajo tutela; a él, la autonomía y la autoridad, que, aunque limitadas en función de la clase a la que pertenecía cada uno, siempre les aseguraban un mayor estatus que a sus homólogas femeninas.

A pesar del establecimiento de esta visión antropológica y cultural, no son infrecuentes los casos de ejercicio del poder por parte de algunas mujeres, que a menudo son objeto de damnatio memoriae, técnica que veremos repetidamente utilizada para denigrar a las oponentes. Este fue el caso de Teodora y Marozia, de la casa de los Teofilactos, que en la primera mitad del siglo X ejercieron una gran influencia en la vida política romana y especialmente en el papado, al dirigir sus elecciones en beneficio de sus hijos. El historiador Liutprando de Cremona, obispo y adversario político, no dudó en calificarlas de infames,[57] con alegaciones de adulterio y lujuria para mancillar su memoria —una clara advertencia contra la pretensión de poder de las mujeres en la Iglesia—. Del mismo modo, podemos pensar en clave de advertencia la invención de la leyenda de la papisa Juana, sobre una mujer disfrazada de hombre que ascendió al trono papal y cuyo engaño se hizo evidente cuando dio a luz escandalosamente durante una procesión. Ridiculizar, calumniar, desacreditar, difamar y deshonrar son algunas de las armas utilizadas para acallar experiencias, reivindicaciones, aspiraciones y

provocaciones.

Tener un papel ministerial en la Iglesia e imaginar una comunidad redimida en la que mujeres y hombres pudieran vivir una fe adulta entraba dentro de las propuestas que surgieron ya en el siglo XII, cuando se hace más evidente el conflicto no solo entre las diferentes formas de interpretar la urgencia de la reforma en la Iglesia,[58] sino también entre los deseos femeninos y los poderes masculinos: salieron a la luz nuevas formas de vivir la experiencia de la fe, en contraste con la institución, que, en consonancia con la reforma gregoriana, centralizaba cada vez más el poder sacramental y jurídico en manos del clero célibe.

Beguinas

Los movimientos de religiosidad popular que se extendieron por Occidente se caracterizaron no tanto por disputas teológicas como por la búsqueda de una vida más acorde con los dictados del Evangelio, e inspirada también en la comunidad mítica de los orígenes descrita en los Hechos de los Apóstoles (Hch 4, 32-35). Muchas mujeres aludían a la pobreza, la caridad y el apostolado para responder a la pregunta de cómo debía vivirse el cristianismo, y no pocas se unieron en grupos de reflexión, sobre todo en torno a la Biblia.[59]

Bernardo de Constanza, hacia 1091, ya señalaba cómo muchos laicos y laicas querían dar forma a una experiencia religiosa que recordara la de la comunidad primitiva,[60] y casi dos siglos más tarde, un preocupado Gilberto de Tournai describía a los obispos reunidos en el Concilio de Lyon en 1274 el fenómeno de las mulierculae («mujercitas») llamadas «beguinas» (la etimología del nombre es incierta, algunos lo remontan al sajón antiguo beggem, que significa «rezar»), que, en el norte de Francia y en Bélgica, se atrevían a leer y comentar públicamente la Biblia en lengua vernácula, atraídas por la subtilitates et novitates de las cuestiones teológicas.

Aquí tenemos a estas mujercitas llamadas beguinas, algunas de las cuales destacan por su sutileza y apertura a la novedad. Expresan en el lenguaje común galo los misterios de las Escrituras, misterios apenas accesibles a los especialistas de las Escrituras. Las leen en público, sin respeto, en los conventillos, en las plazas...[61]

No resulta fácil reconstruir el complejo y variado mundo de las beguinas, ya sea por las diferentes experiencias que se ocultan bajo

un nombre a veces geográfico o equívoco, por la amplitud temporal del fenómeno (del siglo XII al XV), o bien, finalmente, por su extensión geográfica. Aparecida en los Países Bajos a finales del siglo XI, esta peculiar presencia femenina se extendió rápidamente, sobre todo en Renania, Provenza y el centro-norte de Italia, y fue percibida de inmediato como una novedad en el panorama de los movimientos religiosos de la época, generando estupefacción y no poca aprensión en las jerarquías eclesiásticas. Estas mujeres, en efecto, querían experimentar una vida en la fe no enclaustrada, fuera de los muros monásticos, que se abriera a las exigencias de la sociedad en la que estaban profundamente insertadas: eran económicamente autónomas, porque realizaban trabajos manuales (son famosos los encajes del beguinaje de Brujas), se comprometían en obras de caridad en favor de los más pobres y marginados, se relacionaban con otras mujeres, con las que compartían la necesidad de rezar y estudiar los textos sagrados, y estaban unidas por una intensa experiencia mística, que a veces eran capaces de transmitir por escrito en su lengua materna.

Para las beguinas, la conciliación entre la práctica eclesiástica, marcada por los intereses económicos y el poder, sobre todo en las altas esferas de la jerarquía, y el mensaje de Jesús, que reclamaba votos de pobreza y participación en la condición de las clases más pobres de la sociedad, se presentaba problemática. La búsqueda de modos de vida alternativos más acordes con las indicaciones evangélicas y la necesidad de llevar una vida tan sencilla como la de la Iglesia primitiva —al menos, tal como ellas la imaginaban— se convirtieron en norma de vida prioritaria frente a la obediencia que debían a los ministros de la religión.

No pocas de entre ellas fueron consideradas maestras de vida por los discípulos que se reunían alrededor suyo, fascinados por la libertad con que hablaban y vivían. Por esta razón, se convirtieron en sospechosas para la jerarquía eclesiástica, a la que le resultaba difícil controlar una situación tan variopinta y dinámica, y, sobre todo, aceptar la independencia de este original camino espiritual: una vía laica y autónoma que intentaba conciliar la senda del crecimiento personal con una experiencia comunitaria basada en el compartir, en el estudio y en el trabajo, y siempre atenta a los grandes temas de la renovatio Ecclesiae, es decir, a ese cambio

anhelado, tanto en la estructura como en los propios individuos, llamados a responder con algo más de coherencia al rigor de las bienaventuranzas.

Ida de Nivelles, María de Oignies, Odilia de Lieja, Hadewijch de Amberes, Ida de Gorsleeuw, Beatriz de Nazaret de Lier, Matilde de Magdeburgo o Margarita Porete son algunos de los nombres de estas magistrae que se dedicaron entre los siglos XII Y XIV al estudio de las Escrituras y de la teología, materias para las que mostraban aptitudes. Compuestas en lengua vernácula, sus obras literarias (tratados, cartas, poemas, etcétera) les permitieron expresar con la frescura que da la propia lengua materna la casi intransferible intensidad de la experiencia religiosa. En razón de ello, la escritura femenina revolucionó el enfoque de la narrativa teológica, e incluso la forma habitual de hablar de Dios. A una Iglesia de poder, a un Dios todopoderoso y a un Cristo-juez se contrapuso, en la vida de estas mujeres, una comunión de intenciones, la imagen de un Dios cercano en la fragilidad del Hijo, al que había que cuidar y amar, y con el que había que conocer y compartir la débil condición humana: el modelo de una comunidad pobre y partícipe de la miseria de los demás.

¡Cómo no ver en la visión mística de la Navidad de Matilde de Magdeburgo, que aborda la problemática de la pobreza en la Iglesia, una referencia consciente a las cuestiones debatidas en el movimiento pauperista!

Entonces le pregunté a María dónde estaba José. Me contestó: «Ha ido a la ciudad, a comprar pescado y pan sencillo» [...] Le pregunté: «Bueno, señora, usted debe comer el pan más fino y beber el vino más noble». «No», respondió ella, «esa es la comida que se da a los ricos. Nosotros no la poseemos en esta miserable vida» (La Luz fluyente de la Divinidad, V, 23).

Y, de nuevo, la mística quiere saber de la madre de Jesús qué hizo con los regalos que recibió de los Magos:

Con el regalo que trajeron a mi Niño [respondió María] atendí a todos aquellos cuya necesidad conocía realmente. Eran huérfanos empobrecidos y vírgenes inocentes que podían así casarse, escapando al riesgo de lapidación. Y también los enfermos abandonados y los ancianos en la vejez debían utilizar los dones reservados para ellos (ibid.).

Compartir los bienes era esencial para las beguinas, así como ser autónomas en el trabajo, aunque su objetivo último era trascenderse a sí mismas y fundirse con Dios en una unión que excluía cualquier intermediario (sine medio). El alma, al relativizar el ejercicio de aquellas virtudes morales que ya no eran necesarias para alcanzar la unión perfecta liberada de ataduras, redescubría su desnudez original y se disolvía para convertirse en lo que Dios es.

Estas mujeres espiritualmente vivaces, impulsadas a expresar su fe apropiándose de espacios de libertad insólitos, formaron agregaciones espontáneas que dieron lugar a la creación de estructuras llamadas «beguinajes», pequeñas comunidades de mujeres que aspiraban a llevar una vida independiente y autosuficiente. Fueron precisamente estas opciones existenciales autónomas las que provocaron la intervención de las autoridades eclesiásticas, que decidieron empujar a estas mujeres hacia una vida monástica más controlada. La propia Matilde, después de que el sínodo de Magdeburgo tomara medidas contra las beguinas, siguió las instrucciones de los padres dominicos e ingresó en el monasterio de Helfta en 1271, ya anciana.

La estrategia, que se puso en marcha durante el papado de Inocencio III, consistía en apoyar a las nacientes órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos), las cuales, al acoger a mujeres que querían llevar una vida pobre y evangélica, las orientaban a obedecer una Regla y a someterse a la autoridad jerárquica. De este modo, se podían frenar las posiciones de descontento reconduciendo las peligrosas ansias de cambio dentro de la ortodoxia, por caminos permitidos. Los Umiliati de la Orden de los humillados, por ejemplo, juzgados heréticos a finales del

siglo XII, en treinta años fueron reintegrados en el seno de la obediencia romana. Su readmisión tuvo bastante que ver con la redefinición del papel de la mujer: en su Confessio fidei de 1210, Bernardo Primo, fundador de los Pobres reconciliados, para recuperar el favor de la Iglesia de Roma, tuvo que jurar que ninguna mujer participaría en la predicación.[62]

Con el decreto Periculoso et detestabili de 1298, Bonifacio VIII orientaba a las mujeres hacia el monacato o la Tercera Orden, no tolerando ninguna actividad exterior que no estuviera bajo el control de las autoridades; estableció la clausura perpetua de las religiosas e intensificó el proceso de regularización —mediante la enseñanza, la predicación y la dirección espiritual—, así como de represión, reforzando la labor del tribunal de la Inquisición, ya activo desde hacía un siglo.

El Concilio de Vienne de 1311-1312 condenó los errores de las beguinas y, más en general, los de la hermandad llamada del libre espíritu, que, como veremos, propugnaba espacios de autonomía frente a la mediación de la Iglesia. La víctima más ilustre fue Margarita Porete.

Margarita Porete y la Hermandad del libre espíritu

En París, el 1 de junio de 1310, una joven, la beguina de Valenciennes Margarita Porete, fue quemada en la hoguera junto con su libro El espejo de las almas sencillas, considerado herético en algunas partes. Fue juzgada por el inquisidor francés, el dominico Guillaume Humbert, y se le permitió arrepentirse para evitar la muerte. Ella se negó a retractarse e, inflexible en su silencio, fue entregada al brazo secular. La hoguera debía servir para borrar la memoria de la mujer y de sus escritos, pero, afortunadamente, unas pocas copias circularon anónimamente por Europa hasta el descubrimiento de uno de los códices por la erudita Romana Guarnieri en 1946, que pudo identificarlo y reconstruir su historia.[63]

Margarita escribió en primera persona con la autoridad de una magistra, poniendo al desnudo la íntima tensión que veía en la Iglesia entre las almas sencillas y la institución. Quería señalar a todos la «vida perfecta» que conduce a la tierra de la libertad: las almas sencillas, que viven en el amor de Dios, no desean «ni misa ni sermón, ni ayuno ni oración»,[64] y, sobre todo, no buscan «a Dios por medio de la penitencia, ni de ningún sacramento de la santa Iglesia, ni con pensamientos, palabras ni obras, ni en criatura de aquí abajo ni en criatura de allá arriba».[65] Son almas libres, y forman lo que Margarita llama la Iglesia Mayor. La otra, la Iglesia Menor, está regida por la Razón y es la comunidad en su organización jurídico-social, que se basa en reglas y rituales, en mediaciones eclesiásticas, necesarias pero contingentes, pues el amor gratuito de Dios opera más allá de la institución. Por eso nuestra autora orienta a las almas sencillas, llamadas por Dios a la libertad, a vivir una existencia nueva bajo el signo del Espíritu.

Dios, para Porete, es Dame Amour (donde el término amor en francés antiguo es femenino), y es también el Prójimo-lejano, por hallar en lo más profundo de nosotros mismos, en una relación de intimidad, no un objeto a capturar, sino un misterio infinito en el

que habitar para superar toda alteridad, jerarquía y separación. Es un Dios al que no hay que buscar a través de la ascesis, la oración y los sacramentos, porque es su Amor el que sale al encuentro de cada persona.

Margarita no propugnaba la eliminación de la institución, sino que proponía la coexistencia de dos niveles de pertenencia a la Iglesia, uno marcado por la necesidad de una vida pautada por reglas, devociones y obras virtuosas, y otro caracterizado por la libertad de quienes, uniéndose a Dios en el amor que envuelve a todos, consiguen adquirir la libertad.

De las proposiciones condenadas, solo dos están presentes en los documentos del proceso, y se refieren a la desvalorización de la mediación eclesiástica y a la indiferencia hacia las acciones virtuosas; pero la visión positiva de Porete, derivada de la unión con Dios, acababa de hecho con la noción de pecado.

Su negativa a reconocer la autoridad de los jueces —encerrándose en el silencio y no aceptando una retractación— y la consiguiente condena expresan trágicamente el conflicto entre la religiosidad secular y la institución eclesiástica, entre el radicalismo místico y la filosofía escolástica, entre la experiencia de fe de las mujeres y el poder temporal del clero. Como prueba de este conflicto irreconciliable, inmediatamente después del proceso contra Margarita Porete se produjo la condena de la experiencia de las beguinas en el Concilio de Vienne (1311). En la historia, sin embargo, permanecerá la cuestión de la relación de Dios con las inquietas almas sencillas, impacientes ante cualquier tipo de mediación porque han sido llamadas a vivir «en la pura libertad del Amor».[66]

Valdenses

Las fuentes judiciales y las polémicas son, por su propia naturaleza, tendenciosas, y ciertamente no ayudan a la comprensión de fenómenos tan complejos como los movimientos disidentes, que son escurridizos, variopintos y difusos. Además, la línea de separación entre ortodoxia y herejía es particularmente borrosa, y lo que se propone como instancia reformadora en un momento dado puede ser aceptado o rechazado, según se considere edificante o desestabilizador. Es lo que ocurrió entre Valdés de Lyon y Francisco de Asís, que partieron de la misma experiencia (ricos mercaderes que se despojaron de sus posesiones en busca de una vida sencilla) y de las mismas exigencias de autenticidad evangélica para proponer el ideal de una Iglesia que restituye la fuerza del bautismo a todo creyente, superando la división sustancial entre el clero y los laicos. Los resultados de su experiencia, sin embargo, fueron opuestos: si el primero fue perseguido como hereje, el segundo fue aceptado como modelo de santidad. En esta valoración, las mujeres de su séquito tuvieron algo que ver.

Pedro Valdo había atraído el interés de otros laicos que, como él, deseaban tener acceso a los textos sagrados e imitar en lo posible la vida de Cristo. Por ello, sintió la necesidad de traducir pasajes bíblicos a la lengua vernácula, aprenderlos de memoria y comunicarlos mediante una intensa actividad pastoral compartida también con las mujeres, consistente en contactos personales, visitas a domicilio y encuentros en las plazas.

El contrariado inquisidor dominico Esteban de Borbón observó con desdén las actividades de estos laicos y mujeres, que predicaban «usurpando el oficio de los apóstoles»:

Este [Valdo], habiendo vendido todas sus posesiones, despreciando el mundo, como si fuera barro, distribuyó su dinero entre los

pobres: y usurpó el oficio de los apóstoles, y tuvo la presunción de predicar los Evangelios y las cosas que había aprendido de memoria en las calles y plazas, llamando a su alrededor a muchos hombres y mujeres, a quienes enseñaba los Evangelios, para que hicieran lo mismo. Y de nuevo los enviaba, a los que se dedicaban a actividades viles, a predicar en las aldeas de los alrededores. Estos, hombres y mujeres, idiotas y analfabetos, recorriendo las aldeas y entrando en las casas y predicando en las plazas e incluso en las iglesias, instaban a otros a hacer lo mismo.[67]

Alguna —según Esteban de Borbón— ejercía el ministerio sacerdotal consagrando y celebrando misa.

Las mujeres valdenses, por tanto, enseñaban en pequeñas comunidades, predicaban en las calles y recitaban oraciones en los hogares. Eran consideradas, al igual que las beguinas, miserables mulierculae por los inquisidores, que las tenían por unas desvergonzadas que, tras fracasar en sus funciones domésticas, engañaban con sus palabras a los pobres cristianos inconscientes. «Curiosas, bocazas, descaradas»: así se describe a estas mujeres inquisitivas, deseosas de asimilar y memorizar las páginas del Evangelio y de comunicarlas en una intensa labor pastoral que las hacía sentirse protagonistas de los nuevos tiempos que anunciaban. Eran también mujeres que saboreaban la importancia de poder acceder a una lectura directa de los textos sagrados, algo que ya no podía considerarse prerrogativa exclusiva del clero: al aprenderlos en su traducción vernácula, los hacían suyos, en una especie de personificación de la Palabra que se encarnaba en sus vidas.

Esta libertad de palabra y de movimiento de mujeres sencillas e iletradas que, entre finales del siglo XII y las primeras décadas del XIII, difundían el Evangelio predicando públicamente en las calles, no podía dejar de suscitar temor en la jerarquía, y ello no solo porque contravenía la citada prohibición paulina —«Que las mujeres guarden silencio en la asamblea» (1 Cor 14, 34)—, interpretada como una prohibición de la palabra pública y autorizada de las mujeres, sino también porque ponía de relieve un comportamiento autónomo que chocaba con la imagen de la mujer humilde y sumisa preconizada por los tratados y la predicación

oficiales.

No conocemos específicamente el contenido de las palabras que pronunciaban las valdenses, pero lo que desencadenó una revolución de perspectivas fue el acto mismo de expresarse y hablar, porque dio visibilidad a estas laicas que se convirtieron en sujetos de su propia experiencia de fe.[68]

Grande sería su decepción cuando, en 1179, en el transcurso del III Concilio de Letrán, acompañaron a Roma a los hermanos valdenses —llamados también Pobres de Lyon o Pobres en el Espíritu—, que pidieron permiso para predicar presentando la traducción vernácula de muchos pasajes de la Biblia. Allí se confirmó la prohibición a los laicos —y por tanto a las mujeres— de difundir la palabra de Cristo, a menos que lo pidieran los sacerdotes.

Una suerte distinta, como ya hemos mencionado, corrió Francisco de Asís, que, al proponer una fraternitas en la que se acogía a todo aquel que quisiera ver a Cristo en la esencialidad de su mensaje, comprendió bien que sus ideales de vida de pobreza y peregrinación serían inaceptables para las autoridades eclesiásticas si incluían a las mujeres. La propia Clara, que lo seguía con pasión y entrega, tuvo que renunciar a su deseo de acompañarlo en su apostolado itinerante y se sometió a las restricciones reservadas al género femenino, aceptando el monacato, la clausura y el silencio.

En el III Concilio de Letrán se promulgó también el canon Sicut ait beatus Leo, que por primera vez ofrecía privilegios a los gobernantes que tomaran las armas contra los herejes de allende los Alpes. Cinco años más tarde, en 1184, para condenar toda desviación, Lucio III intervino con el decreto Ad abolendam, que preveía la pérdida del cargo público para los titulares del poder civil que no se comprometieran a ayudar a la Iglesia en su represión antiherética. Esta posición fue reiterada con mayor dureza y sancionada en el canon tercero, De haereticis, del IV Concilio de Letrán de 1215.

La herejía ya se había convertido en delito de lesa majestad bajo Inocencio III (decretal Vergentis in senium, 1199); los procedimientos inquisitoriales fueron adquiriendo una estructura formal y jurídica, y se fueron convirtiendo cada vez más en juicios

políticos. En 1252, Inocencio IV regularizó el uso de la tortura con la bula Ad extirpanda.

A partir de la década de 1230, los inquisidores fueron elegidos, paradójicamente, entre los franciscanos, flanqueados por frailes dominicos. La historia de los valdenses, tras la excomunión de 1184 durante el Concilio de Verona, prosiguió con distintos desenlaces: algunos volvieron a la Iglesia romana y otros no se sometieron y vivieron escondidos para evitar la persecución, hasta que las comunidades que sobrevivieron en zonas marginales de los valles piamonteses y de Calabria se adhirieron a la Reforma protestante con el sínodo de Chanforan en 1532. Sin embargo, este mismo movimiento, al institucionalizarse, relegó a su vez a las mujeres, imponiéndoles el silencio. Su voz no recobraría fuerza hasta el siglo XIX, como protagonistas de la emancipación femenina.

Cátaras

El III Concilio de Letrán emprendió también una lucha encarnizada contra los «buenos cristianos», llamados impropiamente «albigenses» o «cátaros»: fue una verdadera cruzada, llevada a cabo también más tarde por Inocencio III y dirigida no contra los paganos o los musulmanes, sino contra los propios cristianos. La encarnizada guerra duró más de treinta años, del 1209 al 1244, y se saldó con la aniquilación casi total de las comunidades que se habían desarrollado en el sur de Francia y el centro-norte de Italia, sin perdonar siquiera a los niños en la masacre.

La información sobre su doctrina es escasa, parcial y poco fiable, porque procede de fuentes inquisitoriales, interesadas en desacreditar y eliminar todo pensamiento discrepante del suyo. La documentación revela la estricta moral de estos cristianos, que querían alcanzar la perfección evangélica conforme a una visión dualista (en algunas comunidades, más moderada; en otras, más radical) que separaba profundamente el mundo material, marcado por el pecado, de la realidad espiritual. Su peligro, sin embargo, se percibía no tanto por su elaboración teológica como por haber constituido una Iglesia alternativa, con su propia jerarquía de órdenes y funciones, con sus propias estructuras, sacramentos y ritos, como la bendición del pan y la imposición de manos, el consolamentum o el bautismo espiritual.

Las mujeres formaban parte activa de esta doctrina, pero no se conservan ni sus voces ni sus pensamientos, convertidos en insignificantes a ojos de los inquisidores, que a menudo preferían borrar su memoria.

Los buenos cristianos no sobrevivieron al choque con la institución eclesiástica hegemónica, que desplegó una estrategia de reconquista, flanqueada por la violencia de las armas de los señores feudales del norte de Francia y por las quemas. La orden dominica nació precisamente para hacer frente a esta emergencia. La

vocación de Domingo, de hecho, maduró a partir de su encuentro con los cátaros durante una misión diplomática en el sur de Francia, donde no solo sintió la urgencia de un estilo de predicación y un testimonio renovados, sino que también comprendió el papel de las mujeres en el proceso de aproximación a las franjas disidentes dentro de la estrategia de oposición a la herejía. Muchas de ellas se reunieron en torno suyo, atraídas por su amabilidad y su propuesta de un modo de vida en común, bajo la bandera de la pobreza y el compromiso misionero. El primer núcleo de la Orden lo formó un grupo de mujeres procedentes, precisamente, de la herejía cátara, que constituyeron una primera comunidad de monjas en Prouille, en el sur de Francia.

Margarita Boninsegna de Trento

La visión utópica de una Iglesia pobre y fraternal estaba presente en toda una serie de creyentes que soportaban mal la corrupción de una institución cada vez más sensible al poder, y que se defendía expandiéndose sobre los aspectos más espirituales de la vida entregada a la fe. Los privilegios y abusos del clero no podían conciliarse con la conciencia de muchos laicos, mujeres y hombres, que querían sentirse parte activa de la comunidad, que a sus ojos debía estar libre de la lógica de la dominación y guiada por los dones del Espíritu.

El movimiento apostólico (fratres et sorores apostolicae vitae), dirigido por Gherardo Segarelli, fue especialmente perseguido y reprimido. Segarelli, con sus seguidores —y seguidoras—, predicaba la comunión de bienes, la igualdad entre los bautizados, la emulación del Cristo pobre y la desvalorización de la mediación de la Iglesia, que ya no era necesaria en una relación directa con Dios. La condena fue inapelable y fue quemado en la hoguera en Parma el 18 de julio de 1300. Igual de violenta fue la represión contra sus discípulos, Dulcino de Novara (Davide Tornielli) y Margarita Boninsegna de Trento, quienes, además de abogar por la visionaria propuesta de una Iglesia pobre e igualitaria, lanzaron duras acusaciones contra una jerarquía corrupta y disoluta que había que combatir.[69] Junto a más de cuatro mil hermanos y hermanas que siguieron su mensaje, defendieron la necesidad de una intensa experiencia religiosa orientada a la renovación de la vida eclesiástica conforme al rigor evangélico.

El papa Clemente V convocó en 1306 una cruzada contra ellos, y cientos de nuevos apóstoles fueron sitiados en el monte Rubello, en la zona de Vercelli, durante cerca de un año. Por fin, el 13 de marzo de 1307, se rindieron. El hermano Dulcino y su carismática compañera, sor Margarita, fueron capturados, torturados y quemados vivos. De ella no se conserva testimonio alguno, pero el hecho de que se la mencione en la cúspide del movimiento nos dice

mucho sobre la reacción de las mujeres, que en cualquier caso sabemos que respondieron en masa a estas demandas de cambio y renovación, a la necesidad urgente de un replanteamiento profundo del mensaje de Cristo para ser aceptado y vivido coherentemente en sus rasgos fundamentales de pobreza y amor mutuo, y a la necesidad de una predicación laica para transmitir los principios de la fe.

Guglielma de Bohemia

Para los seguidores de Joaquín de Fiore, 1260 representaba el año del advenimiento de la era del Espíritu, una época de conocimiento, amor, libertad y plena realización de una Iglesia espiritual. Esta esperanza apocalíptica de una comunidad eclesial refundada de algún modo por la intervención del Espíritu Santo recorrió estos siglos de la Edad Media, marcados por un ansia de libertad que no dejó indiferentes a las mujeres.

El proceso contra Guglielma de Bohemia (también conocida como Guglielma de Milán) y sus discípulos, que se autodenominaban filii Spiritus sancti, se inscribe en este clima generalizado de expectación ante la llegada de los nuevos tiempos del Espíritu.

Tenemos poca información sobre Guglielma, ya que su historia puede reconstruirse solo a través de los procesos inquisitoriales celebrados en 1300, unos veinte años después de su muerte.[70] Sabemos que esta mujer de alta posición social había establecido en Milán vínculos con la abadía cisterciense de Santa Maria di Chiaravalle, que le había permitido vivir en una casa cerca de la parroquia de San Pietro all'Orto. Allí pronto reunió en torno suyo a una comunidad de creyentes que la veneraban como maestra y santa, y que, ávidos de sus consejos —que daban consuelo y alivio—, escuchaban constantemente sus palabras, que recordaban el mensaje de Jesús, centrado en el amor. La muerte de Guglielma, acaecida el 24 de agosto de 1281, marcó el inicio de un proceso de santificación: la tumba, trasladada a la abadía, se convirtió en lugar de oración y encuentro; los monjes acogían a los peregrinos, que llegaban en gran número, con sermones y fiestas de celebración, fomentando así su culto. Los fieles, por tanto, no eran considerados herejes, sino fieles hijos del Espíritu.

Guglielma, sin embargo, pasó de santa a hereje en pocos años, y en 1300 se abrió un proceso contra ella y sus discípulos.

Entre los discípulos, que pertenecían tanto a los estratos medios como a la élite de la ciudad, había un buen número de hombres (comerciantes, sacerdotes y algunos nobles) y muchas mujeres, tanto laicas como religiosas; destacaban entre ellas las figuras de Andrea Saramita y Maifreda de Pirovano, de la Orden de los humillados. A ellas se debe la elaboración del marco conceptual que pretendía refundar la Iglesia gracias a la presencia del Espíritu Santo, que se habría encarnado en el cuerpo de Guglielma. Andrea propagaba sus ideas predicando e incluso escribiendo cuatro nuevos evangelios, además de epístolas y profecías, para anunciar el regreso de Guglielma para Pentecostés de 1300, así como la investidura de Maifreda como su vicaria, con la autoridad y poderes que ello conllevaba. Maifreda también predicaba y enseñaba y, además, administraba los sacramentos. Mientras esperaba el establecimiento definitivo de la nueva Iglesia, se vistió con hábitos pontificales y celebró una misa con otras compañeras en funciones diaconales. Ella sería la papisa, la representante en la tierra del Paráclito-Guglielma, y bautizaría al pueblo que aún no había visto la luz.

Al cabo de unos días, la Inquisición interrogó a Maifreda e inició un proceso que duró cinco meses e implicó a más de treinta personas, en su mayoría mujeres. Tras largos interrogatorios y torturas, entre el 2 y el 9 de septiembre Maifreda y Andrea fueron conducidas a la hoguera y quemadas vivas; con ellas se quemó también el cadáver de Guglielma y el de una monja, Giacoma dei Bassani, fiel y desgraciada seguidora de esta ilusión medieval. Al quemar sus cuerpos, los inquisidores pensaron que borrarían su memoria y aplastarían toda forma de culto en torno a ella.

Santa en vida y hereje post mortem, venerada y perseguida, la peripecia humana de Guglielma desembocaba en una teología alternativa: la encarnación del Espíritu Santo, que su cuerpo de mujer visibilizaba, no solo conectaba con la vertiente místico-contemplativa que remitía a la conjugación femenina de Dios, sino que abría a la imaginación utópica la idea de una Iglesia-institución que situaba a la mujer en su cúspide. Si el Espíritu podía encarnarse en una mujer, Guglielma, ello significaba que el cuerpo femenino no era inadecuado ni inapropiado para expresar lo trascendente, como creían Tomás de Aquino y la teología escolástica. Estamos en

presencia de cuestiones que, periódicamente, a pesar de los intentos de sofocarlas, surgirán una y otra vez en la historia del cristianismo.

Juana de Arco

Un camino inverso al de Guglielma, que pasó de santa a hereje, lo encontramos en Juana de Arco, que murió en la hoguera y luego fue llevada a los altares. Su condena, además, no se produjo en razón de que divinizara la feminidad, sino porque, al contrario, vestía hábitos masculinos.

Desde los 12 años, Juana había oído voces en su interior que la llamaban a una misión política y religiosa: salvar a Francia, conquistada por los ingleses, y proclamar la legitimidad de Carlos VII como rey. Para ello se vistió de hombre, se armó y se alistó victoriosa en el ejército. Liberada Orleans del asedio de los ingleses, Carlos fue coronado el 17 de julio de 1429. Sin embargo, su estrategia política de compromisos y negociaciones se llevaba mal con la intransigencia de Juana, que, traicionada, cayó en manos de sus enemigos ingleses, los cuales le abrieron un proceso político y la condenaron como hereje: se le reprochaba desobedecer a la Iglesia y vestir ropas masculinas. La vestimenta, en efecto, indicaba una condición social y sustantiva, y el hecho de que una mujer llevara ropa de hombre significaba para la Iglesia contravenir el orden natural (véase Dt 22, 5), al querer asumir funciones no permitidas. Juana no se retractó, porque para ella la vestimenta estaba estrechamente ligada a la misión que quería cumplir, al margen de su connotación sexual.

En 1431, a la edad de 19 años, condenada en un proceso claramente político, murió en la hoguera como hereje. Carlos VII, tras derrotar a los ingleses, no queriendo que su trono quedara vinculado a las acciones de una hereje, reabrió el caso y Juana fue plenamente rehabilitada en 1456. Su causa de beatificación no se abrió hasta el siglo XIX; en 1909 fue beatificada y en 1920 canonizada, convirtiéndose en un símbolo de la patria francesa y de su defensa.

57. Liutprando, Antapodosis, 58.

58. Me refiero a la renovatio reclamada por movimientos de corte pauperista y evangelista, como el liderado por Peter Walden y sus seguidores, que querían «remodelar» la comunidad eclesial en la línea de la experiencia mítica de los orígenes, en polémica con la Reforma Gregoriana destinada a afirmar la supremacía de la Iglesia sobre el poder temporal.

59. «La Bibbia al centro. La renovatio ecclesiae e l'emergere della soggettività femminile (secoli XII-XV)», en Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli XII-XV), A. Valerio y K. E. Børresen eds., Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2011, págs. 15-43.

60. Bernardo de Constanza, Chronicon, PL CXLVIII, 1407-1408.

61. Collectio de scandalis Ecclesiae, 1274, op. cit. en H. Grundmann, Movimenti religiosi nel Medioevo (1ª ed. 1935), Il Mulino, Bolonia, 1974, pág. 143.

62. PL, CCXVI, 291.

63. Guarnieri, Romana, Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti, en «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, págs. 305-708; para la edición crítica, véase Porete, Margarita, Lo Specchio delle anime semplici, de G. Fozzer, prefacio histórico de R. Guarnieri, comentario de M. Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milán), 1994 [Trad. cast. El espejo de las almas simples, Siruela, Madrid, 2015].

64. Porete, Margarita, Lo Specchio delle anime semplici, op. cit., 9, págs. 18-19.

65. Ibid., 85, págs. 20-21.

66. Ibid., 29, pág. 2.

67. Véase Merlo, Grado Giovanni, Identità valdesi nella storia e nella storiografia, Claudiana, Turín, 1991, pág. 95. Benedetti, Marina, «La predicazione delle donne valdesi», en Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea, D. Corsi, Roma

Viella, 2004, págs. 149-151.

68. Benedetti, Marina, «“Iuravit ad Sancta Dei Evangelia, tactis corporaliter Scripturis”. La Bibbia, le eretiche e gli inquisitori», en Donna e Bibbia nel Medioevo, Valerio y Børresen, op. cit., págs. 93-107.

69. Benedetti, Marina, «Margherita “la bella”? La costruzione di un’immagine tra storia e letteratura», en Studi Medievali, 50, 2009, págs. 105-131.

70. Véase, entre otros tantos estudios, Benedetti, Marina, «Di regine, sante e eretiche. Su Guglielma e sulla recente storiografia», en Reti Medievali, 19, 1, 2018, págs. 211-230; Paravicini Bagliani, Agostino, La papessa Giovanna. I testi della leggenda (1250-1500), Il Galluzzo, Florencia, 2021.

Capítulo IV

Las mujeres y el espíritu de la modernidad: reformar la Iglesia

Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y se las revelaste a los niños.

(Mt 11, 25)

Ninguna mujer perseguida por la Inquisición en la Edad Moderna fue considerada iniciadora de un movimiento herético o portadora de un pensamiento teológico alternativo, lo que tal vez explique por qué, cuando el cardenal Roberto Bellarmino redactó en 1586, en plena Contrarreforma, un catálogo de herejías,[71] no señalara a ninguna mujer, sino solo a heresiarcas varones. Sin embargo, los procesos incoados contra los herejes no pasaron por alto a las mujeres ni su comportamiento. Al contrario, fueron muchas las que conocieron los tribunales eclesiásticos de la Inquisición (española, portuguesa y romana), creados entre 1478 y 1542 para defender la fe católica y utilizados durante varios siglos contra judíos o musulmanes conversos, adeptos y simpatizantes de la Reforma protestante, mujeres acusadas de «falsa santidad», de ser brujas o disidentes, culpables de comportamientos inmorales o contrarios a la doctrina de la Iglesia.

Religiosidad interior: evangelismo e Inquisición

El humanista Juan de Valdés se exilió en Nápoles en 1534, tras la condena de su obra Diálogo de doctrina cristiana. En la ciudad partenopea, dirigió una camarilla de mujeres y hombres en busca de una dimensión interior de la fe en detrimento de las formas exteriores de los rituales, atrayendo la participación de aristócratas sensibles a las demandas de reforma. Costanza de Ávalos, María de Aragón, Isabella Bresegna[72] y, sobre todo, Julia Gonzaga,[73] considerada su heredera espiritual, son algunas de las mujeres sensibles a las ideas del reformador español y comprometidas a desempeñar un papel en la protección y difusión de sus exigencias de renovación. La relación espiritual entre Valdés y la condesa Gonzaga dio lugar al Alfabeto cristiano (1545), un profundo diálogo en el que el reformador señalaba a su discípula-amiga la Sagrada Escritura como una etapa que conduce al amor de Dios, una experiencia de fe que, contrariamente al estudio del intelecto, ilumina al creyente: una Palabra que hay que escuchar con el ojo interior de la fe.

Tras la muerte de Valdés en 1541, la condesa emprendió la difusión de sus manuscritos y, a pesar de su filiación aristocrática, no se libró de una investigación por parte de la Inquisición, también a causa de sus relaciones con otro exponente del evangelismo italiano: el humanista Pietro Carnesecchi. Sin embargo, murió solo «en olor de herejía» en 1566, antes de que pudiera celebrarse el juicio: su casa fue registrada, su correspondencia, incautada, y Carnesecchi, encarcelado, torturado y condenado a muerte al año siguiente.

La marquesa de Pescara, la poetisa Vittoria Colonna, también estuvo bajo vigilancia por formar parte de una densa red de relaciones con reformadores empeñados en reflexionar sobre delicadas cuestiones de fe: además de su presencia en el círculo de Julia Gonzaga, fue invitada a la animada corte filoprotestante de Renata de Francia en Ferrara, y mantuvo intensos contactos con la

comunidad de Viterbo, que se reunía en torno al cardenal inglés Reginald Pole para debatir sobre la Biblia y las cuestiones teológicas planteadas por las demandas luteranas. Mantuvo correspondencia con la escritora Margarita de Angulema, reina de Navarra, figura central de la reforma religiosa francesa en contacto con Calvino y Melanchthon, y conoció bien a la culta duquesa Catalina Cibo, interlocutora privilegiada en cuestiones de justificación del predicador capuchino Bernardino Ochino, que más tarde pasó a la Reforma protestante (véase Dialoghi sette, 1540). Por último, fue musa de Miguel Ángel, que también formaba parte de este círculo de espiritualistas, y que diseñó para ella una Piedad, un Cristo en la Cruz y un Cristo y la Samaritana en el Pozo, en consonancia con la experiencia de una religiosidad íntima e intensa, marcada más por las dudas que por las certezas.

Todas estas aristócratas atrajeron la atención de la Inquisición, independientemente de su oposición más o menos pronunciada o radical al catolicismo. Aunque expresaban la necesidad de una renovación interior y una relación directa con el texto sagrado, muchas nunca rompieron explícitamente con la institución; otras, sin embargo, se volvieron hacia el mundo protestante. Por ejemplo, la española Isabella Bresegna, educada en Nápoles por Julia Gonzaga, aceptó en su corte de Piacenza a personas próximas a las ideas luteranas. Inclinada hacia el calvinismo, con el que había entrado en contacto en 1553 en Ferrara, en la corte de Renata de Francia, huyó a Suiza en junio de 1559 (advertida probablemente por la condesa Gonzaga de un proceso por herejía que estaba a punto de iniciarse contra ella) y se trasladó a Chiavenna, donde ofreció cobijo a compatriotas y exiliados. Por aquellos años Bernardino Ochino le dedicó el tratado Disputa in torno alla presenza del corpo di Giesù Christo nel sacramento della Cena (1561).

Renata de Francia, esposa de Hércules II de Este, que formaba parte de la red heterodoxa europea, estableció una animada comunidad evangélica en el ducado de Este, lugar de acogida de exiliados franceses y reformadores disidentes.[74] Regresó a Francia en 1558, y en su pequeño feudo de Montargis, cerca de Orleans, Renata acogió a católicos y hugonotes, ayudando a los refugiados y a las víctimas de la guerra más allá de su credo, afirmando en la práctica el

respeto a la libertad de conciencia. En junio de 1600, el Santo Oficio hizo quemar todos sus escritos, en los que abordaba cuestiones como la legitimidad del poder papal, la presencia real en la hostia, la validez de los sacramentos, la mediación de María y de los santos o la existencia del purgatorio.

Algunas mujeres se vieron obligadas a expatriarse en busca de una nueva identidad, y cambiaron la confesión católica por la reformada; pero tampoco en aquellas tierras encontraron una acogida fácil para sus inquietudes religiosas, que las situaban entre el pensamiento crítico, el disenso y la elección de bando, siempre en busca de renovación espiritual y nuevas instancias de cambio en las Iglesias. Entre las que permanecieron en tierras católicas, muchas de las mujeres perseguidas se retractaron o se refugiaron en el secreto de su conciencia, engrosando las filas del llamado nicodemismo de quienes solo exteriormente seguían los ritos católicos, mientras se movían entre la disidencia en silencio y disimulo. Un buen número de ellas se sumergieron en experiencias místicas que no implicaban adhesión doctrinal, sino que abrían insólitos espacios de libertad.

Las mujeres y la Biblia, fuente de herejía

La sensibilidad humanista, deseosa de volver a la originalidad del texto bíblico, se había orientado hacia una mayor difusión del mismo y había comprendido cómo el uso de la lengua vernácula —la lengua materna— podía favorecer su accesibilidad a todos, incluidas las mujeres. Además, la revolución que supuso la invención de la imprenta de tipos móviles favoreció la circulación de libros de uso privado, que llegaban a un público creciente que, cada vez más, abandonaba el latín para dedicarse a sutiles disquisiciones académicas. La filosofía de Cristo, recordaba Erasmo, no distingue entre clases y personas: el Evangelio se revela a los simples (Mateo 11, 25).

Entre esas gentes sencillas había muchas mujeres, tanto laicas como religiosas, que, entre finales del siglo XV y mediados del XVI, venían manteniendo una relación habitual con la Biblia, que las animaba no solo a la meditación, sino también a la interpretación valiente con base en la elección divina, de la que algunas se sentían objeto. Por ejemplo, la campesina Domenica Narducci da Paradiso, discípula de Savonarola, se sintió investida de un carisma profético que la impulsó a predicar en la Florencia de principios del siglo XVI. Por este motivo, fue denunciada e interrogada en repetidas ocasiones, sospechosa de ser una piagnona [quejica] —como se llamaba a los seguidores de Savonarola—, una falsa santa, una endemoniada o incluso una hereje. El 19 de agosto de 1519 se inició un proceso contra ella, acusada por el dominico Tomaso Caiani de falsa interpretación bíblica. Ante un tribunal de cuarenta miembros, Domenica, defendida por su fiel director espiritual, Francesco Onesti da Castiglione, salió libre de toda acusación, también porque gozaba del favor del cardenal Julio de Médici. Su ortodoxia fue reconocida y ella continuó escribiendo y hablando a sus discípulos sobre la posibilidad, abierta a todos y no reservada solo a los teólogos, de interpretar la Biblia, precisamente porque era una fuente inagotable y rebosante de sentido. Sin embargo, predicaba en el secreto de su comunidad religiosa, conocida como

La Crocetta, y se dio cuenta de cuándo había llegado el momento de callar: los tiempos cambiaban rápidamente. Frente a la crisis protestante, la Iglesia católica estaba tomando severas medidas para defender su doctrina y su identidad, y aquellas necesidades tantas veces expresadas por la cultura humanista —de una relación más libre y directa con las Escrituras, del uso de la duda como método de investigación y la necesidad de renovación de las estructuras eclesiásticas— fueron aplastadas con el Concilio de Trento, que abrió un largo período de represión: para laicos y mujeres, no quedaba ya margen alguno para el pensamiento y el magisterio autónomos.

También sufrió las consecuencias la «divina madre» Paola Antonia Negri, que antes del Concilio de Trento había ejercido una incuestionable autoridad pastoral, espiritual y disciplinar sobre dos comunidades religiosas fundadas entre 1533 y 1535 por Antonio Maria Zaccaria: las hermanas Angélicas, que se confiaron totalmente a ella, y los Barnabitas, asombrados por su sabiduría carismática y su indiscutible capacidad para interpretar el pensamiento del apóstol Pablo. El proceso de 1552, con sus severas medidas disciplinarias, truncó la innovadora experiencia docente y predicadora de esta mujer que, según el inquisidor, había usurpado indebidamente el título de divina, el espíritu profético y la autoridad sacerdotal: ante ella, en efecto, se arrodillaban los sacerdotes, a quienes concedía y retiraba la licencia para celebrar misa. Las ramas de los Barnabitas y las Angélicas quedaron separadas, se impuso la clausura a las monjas y Paola Antonia fue segregada en un convento.[75]

La fractura protestante, que fue también el resultado de controvertidas exégesis de los textos sagrados, empujó así a la jerarquía católica a restringir los márgenes de lectura e interpretación de la Biblia, considerada «madre y fuente de herejías», como había sostenido el teólogo español Alfonso de Castro en la sesión del 9 de marzo de 1546 durante los trabajos del Concilio de Trento; una toma de postura que habría marcado el divorcio entre teología y espiritualidad, socavando esa conciencia, tan presente tanto en la antigüedad cristiana como en la Edad Media, de que las Escrituras debían ser leídas y comprendidas mediante el don del Espíritu, y de que su ignorancia —y no su

conocimiento— era la causa de todos los males.

En realidad, los Padres conciliares, aunque admitían que los textos sagrados contenían en sí mismos la verdad, afirmaban al mismo tiempo su insuficiencia formal: era necesario que la Tradición y la Iglesia, en su articulación jerárquica, garantizaran la verdad y, por tanto, la comprensión auténtica de las Escrituras, protegiéndolas de toda exégesis falsa y herética. El papel de la Biblia quedaba así degradado en favor de la Tradición, lugar por excelencia de su interpretación, y de la que la jerarquía católica se hacía garante. La verdad se identificó con la doctrina, y la ortodoxia se volvió intolerante con cualquier forma de autonomía y de libre pensamiento.

Para evitar interpretaciones personales en detrimento de la autoridad de la Iglesia, el Santo Oficio prohibió la traducción de las Escrituras a lenguas vernáculas y publicó tres Índices de libros prohibidos (1558, 1564 y 1596), para vetar su impresión y distribución.[76] No habrá de extrañar, por lo tanto, que el benedictino Máximo Teófilo, autor de una traducción del Nuevo Testamento a la lengua vernácula toscana (Lyon, 1551), tuviera que defenderse ante la Inquisición romana por haber permitido con su obra el acceso al texto sagrado a laicos incultos («Esos puercos a los que no hay que echar perlas para comer», Mt 7, 6), generando en ellos orgullo y sentido crítico ante las autoridades. Soberbia impresión debieron causar aquellas mujeres, tanto religiosas como laicas y pertenecientes a distintos estratos sociales, que se presentaban ante los atónitos inquisidores como apasionadas lectoras de la Biblia, y que sabían defender sus posiciones echando mano de las citas apropiadas.

La santidad simulada

La actividad de la Inquisición romana, reorganizada por Paulo III en 1542, no se limitó a combatir las posiciones doctrinales juzgadas heréticas, sino que se amplió para abarcar un amplio abanico de comportamientos, desde cualquier forma de disidencia hasta actos delictivos, desde conductas consideradas reprobables hasta desviaciones sexuales. El sistema de control, extendido por todos los territorios católicos, fue tan generalizado y omnipresente que indujo a muchos a entregarse para evitar juicios y tribunales. Un papel importante lo desempeñaron los confesores, que, en conexión con los inquisidores, aumentaron su capacidad de penetración en todos los estratos de la población, a fin de conocer sus pensamientos y orientaciones. Los directores espirituales activaron también una serie de instrumentos para poder distinguir la presencia divina de la posesión diabólica, la verdadera santidad de la falsa, el comportamiento ortodoxo del herético. Lo que se llamó discretio spirituum,[77] una de las prácticas utilizadas para intentar comprender y discernir, se convirtió cada vez más en un medio de control, especialmente en lo que se refiere a los fenómenos místicos. En todo caso, la sumisión a la autoridad clerical constituía ciertamente un elemento de verificación de la fidelidad a la Iglesia católica y, por tanto, de autenticidad y veracidad.

Los casos de santidad simulada fueron objeto de especial atención por parte de la Inquisición. Ante mujeres consideradas santas en vida, la institución eclesiástica desplegó sofisticados medios para desenmascarar a posibles simuladoras, que engañaban a la gente fingiendo ser algo que no eran. Los casos eran innumerables y no siempre era fácil discernir si se estaba ante impostoras, manipuladoras, mujeres víctimas de «ilusiones diabólicas», o si realmente habían sido visitadas por la gracia de Dios.[78]

La napolitana Alfonsina Rispola fue juzgada en 1589 por santidad simulada. Su ansia de eucaristía, sus continuas visiones, que la ponían en diálogo con los santos y la Virgen María, su matrimonio

místico con Jesús y su descenso a la ultratumba fueron algunas de las experiencias que simultáneamente le reportaron una fama creciente y acrecentaron las sospechas del Santo Oficio napolitano, que la citó para someterla a una minuciosa investigación. En 1592 fue condenada por falsa santidad e internada en el monasterio de Santa Maria della Consolazione durante al menos diecinueve años. A partir de ese momento, la pretensión de santidad se juzgaría como un delito contra la fe.[79]

Las obras de, por ejemplo, Giovanna Maria della Croce, nacida Bernardina Floriani, fueron examinadas en 1642 por la Inquisición porque se sospechaba que eran heréticas. Ella y sus discípulos, que la veneraban como a una santa, fueron incluso acusados de brujería y se creyó que estaban poseídos por demonios, pero el juicio absolvió a Bernardina porque sus pensamientos eran conformes con la doctrina de la Iglesia y, de hecho, se la invitó a seguir escribiendo sobre las visiones que la asaltaban.

La frontera entre ortodoxia y heterodoxia era en extremo delgada, y muchos se encontraban en el límite entre la santidad y la herejía. Caterina Mattei da Racconigi, llamada la «bruja de Dios» por el filósofo Gianfrancesco Pico della Mirandola, representa esta ambigüedad a menudo no resuelta entre inspiración divina y poder brujeril, entre profecía y disidencia, entre posesión extática y demoníaca. A veces, mujeres consideradas objeto del favor divino y, por tanto, ya santas en vida, eran representadas como antiheréticas para combatir el arquetipo diabólico, encarnado por la bruja. Colomba da Rieti, por ejemplo, gracias a su papel de mediadora con lo divino, fue utilizada para neutralizar el poder maligno de las brujas.[80] En este caso, la «esposa de Cristo» se contrapuso a la femina malefica.

Pero ¿quiénes eran realmente las brujas, esas anticipadoras del Anticristo?

Las brujas, de supersticiosas a heréticas

El período comprendido entre la cautividad de Aviñón (1309-1377) y el Gran Cisma de Occidente (1378-1417) estuvo marcado no solo por la desintegración cultural y política, sino también por las catástrofes naturales (carestías, epidemias y pestes), favorecidas por las repetidas guerras que asolaron Europa. En este amenazador clima de angustia personal y social, en el que se fortalecieron los elementos fóbicos de una cultura obsesionada con el diablo, se inició la persecución de las mujeres que se creía utilizaban artes mágicas, persecución que se prolongaría durante más de tres siglos y culminaría con los Juicios a las brujas de Salem de 1692, en América del Norte.

Hasta el siglo XIV, las prácticas mágicas se consideraban actos supersticiosos, pero a partir del papa Juan XXII pasaron a considerarse el resultado de experiencias demoníacas y, como tales, susceptibles de ser castigadas con las mismas penas que la herejía. No ilusiones, sino realidad; no creencias erróneas, sino acciones dictadas por el Maligno.

Así, el marco mental y el enfoque jurídico respecto de las acciones de las que se responsabilizaba a las mujeres brujas, vinculadas por un pacto con las fuerzas del mal, cambiaron radicalmente: infanticidios, orgías, canibalismo, incesto, desórdenes sexuales, hechizos, encantamientos y maldiciones serían algunos de los efectos de esta unión, que, se decía, sembraba la muerte y la destrucción. Los actos de saqueo y los comportamientos despreciables se suponía que tenían lugar en las reuniones del Sabbat, encuentros que se celebraban en un lugar predeterminado y al que las brujas volaban para encontrarse con Satanás.

La brujería es un fenómeno muy estudiado y se han planteado las más diversas hipótesis para intentar comprender a lo largo de la historia las motivaciones psicológicas, sociales y políticas que subyacen a la creencia en la presencia del diablo en la vida

cotidiana y a la persecución de las mujeres consideradas a su servicio. Una de las causas podría responder, como ya se ha mencionado, a los cambios sociales y al clima de inseguridad, resultado tanto de las guerras como de las catástrofes medioambientales, que llevaron a la búsqueda de chivos expiatorios. Los poderes centralizados habrían desempeñado un papel decisivo en esta óptica, dispuestos a desencadenar acciones reales de represión de crímenes ilusorios, aprovechando de paso la oportunidad de afirmar el control sobre la población y de combatir las tradiciones populares ancestrales de las artes mágicas. Esta hipótesis no puede pasar por alto, sin embargo, que las acusaciones a menudo no procedían de las autoridades, sino de personas corrientes también movidas por un deseo de venganza personal: vecinos, conocidos, aldeanos... Una simple denuncia, inspirada por la sospecha o la mala fe, bastaba para abrir un proceso.

El imaginario colectivo implicaba a todos: criminales y víctimas, poderes institucionales y aldeanos, inquisidores y brujas, estas últimas empujadas a confesar bajo tortura y a relatar como real lo que era simbólico o metarreal, como sugiere el experto en la materia Grado Giovanni Merlo.[81] Las narraciones de las brujas, solicitadas por los inquisidores, transfiguraban los datos de la realidad hasta el punto de fabricarla de la nada. Las torturas infligidas en sus cuerpos en busca de la marca del diablo, los tormentos, especialmente en sus partes íntimas, no hacían sino forzar falsas confesiones y alimentar fantasías alucinadas. En los cuerpos de las mujeres se vertían ansiedades no resueltas, temores no expresados sobre un Mal que no se podía controlar y que se quería erradicar.

Hay que decir que la caza de brujas no afectó a todos los territorios ni a todas las Iglesias en la misma medida, por lo que no se puede generalizar culpando principalmente a una región geográfica o a una confesión religiosa: también las Iglesias protestantes, además de la católica, participaron en este frenesí colectivo. Las causas locales acentuaron el fenómeno, al mezclar motivos políticos y religiosos. Por ejemplo, valdenses y cátaros, que se habían refugiado en los Alpes occidentales, se convirtieron en sinónimo de brujería y, en consecuencia, los juicios y persecuciones se intensificaron en el Delfinado.

A finales del siglo XVII, desde Europa, el fenómeno desembarcó en las colonias de Nueva Inglaterra, donde 144 personas fueron juzgadas y sometidas a tortura en Salem, Massachusetts: un caso de histeria colectiva, según se concluyó más tarde.

La pregunta sigue en pie: ¿por qué el diablo habría preferido a las mujeres, convirtiéndolas en el instrumento de su poder?

Las mujeres, protagonistas del Mal

A partir del siglo XIV creció la obsesión por las brujas. En De statu et planctu Ecclesiae (1330-1332, pero impreso en 1474), el franciscano Àlvaro Pelagio, gran penitente de la corte de Aviñón, identificaba a la mujer como «ministra impura de la idolatría» y principal objeto del demonio. Se iniciaba así un cambio fatal en el significado atribuido a la brujería, que ya no se veía como una superstición que había que tolerar o, a lo sumo, frenar, sino como una herejía que había que castigar con la muerte, porque se consideraba un signo de rebelión contra la Iglesia.

Paradójicamente, la bruja, a causa de su libertina debilidad, representaba una concentración de poder negativo que ejercía en detrimento de los demás mediante un pacto con el diablo. Pelagio expuso ciento dos razones para demostrar no solo la inferioridad, sino también la peligrosidad de la mujer, «origen del pecado, de la expulsión del paraíso, arma del demonio, madre del delito, corrupción de la ley antigua» (caput peccati, arma diaboli, expulsio paradisi, delicti mater, corruptio legis antiquae).[82] En razón de ello, las mujeres debían ser controladas y excluidas de todos los cargos públicos (De statu et planctu Ecclesiae, cap. 45).

Esta visión negativa de lo femenino tiene raíces profundas, como ya hemos tenido ocasión de relatar, y la centralización del poder en manos del clero célibe fomentó la desconfianza hacia el temido género femenino, al que había que mantener «bajo vigilancia». Las mujeres se convirtieron en el chivo expiatorio de miedos y frustraciones, lo que condujo a una auténtica «noche oscura del alma» y a la «ofuscación de la razón». La religión de Jesucristo fue derrocada y sustituida por la religión de Satanás. Y aquellas prácticas ancestrales, rituales de curación y remedios contra los males de la vida practicados por curanderas, a menudo portadoras de conocimientos secretos, se tiñeron de nuevas valencias, al situarse al diablo y su pacto en el centro de aquellos poderes oscuros.

Tampoco el predicador Bernardino de Siena tuvo reparos en clamar contra las «mujeres soberbias y lujuriosas que recurrían a las artes mágicas y a las seducciones del diablo», exigiendo su exterminio:

Y por esta razón digo que donde no se encuentre a nadie que sea encantadora, bruja o hechicera, que se extermine a todas, de tal manera que se pierda la semilla (Le prediche volgari, 1427).

A finales del siglo XV, la brujería adquirió las connotaciones de una verdadera herejía: por increíble que parezca, la caza de brujas no pertenece a la oscura Edad Media, sino a la Edad Moderna.

Los tratados de Johannes Nider (Formicarius, 1472), Heinrich Institor Krämer (Malleus Maleficarum, 1487) y Ulrich Molitor (De Lamiis et Pytonicis Mulieribus, De brujas y adivinas, 1489) constituían compendios ejemplares para los inquisidores, que utilizaban fuentes de la Biblia y de la literatura clásica para demostrar cómo la mujer, presa de la infidelidad, la ambición y la lujuria, era objeto de especial atención por parte del diablo, que encontraría en ella una fácil acogida. Así, las brujas podían realizar los actos más nefandos y criminales: impedir el poder generativo, arrebatar miembros viriles, transformar a los hombres en formas bestiales, infligir enfermedades, provocar abortos, o matar niños y ofrecérselos al diablo.

¿Por qué en el frágil sexo de las mujeres se encuentran tantas más brujas que entre los hombres? [...] por «mujer» se entiende siempre la concupiscencia de la carne [...] tienden a ser crédulas [...] por naturaleza son más fácilmente impresionables [...] tienen una lengua lasciva [...] puesto que son defectuosas en todas las fuerzas, tanto del alma como del cuerpo, no es de extrañar que operen muchas hechicerías contra los hombres, a los que desearían emular. En efecto, en cuanto a su intelecto y comprensión de las cosas espirituales parecen pertenecer a una especie distinta de la de los hombres, y esto lo señalan la autoridad y la razón con varios

ejemplos extraídos de las Escrituras. Terencio dice: «Las mujeres son débiles de intelecto, casi como niños» [...]. La razón natural es que ella es más carnal que el hombre, como evidencian tantas inmundicias carnales. Se ve que hay como un defecto en la formación de la primera mujer, porque fue hecha con una costilla curvada, es decir, una costilla torácica torcida como contra el hombre. De este defecto se deriva también el hecho de que, en tanto que animal imperfecto, la mujer siempre engaña» (Malleus Maleficarum o El martillo de las brujas, cuestión VI).

Precisamente a causa de esta fragilidad, en el Malleus, el manual utilizado por los inquisidores para descifrar la presencia diabólica en el mundo, se descubrió que las mujeres eran más susceptibles que los hombres al señuelo del diablo, que les otorgaba poderes extraordinarios.

La visión negativa de lo femenino y la construcción de la figura hostil e imaginaria de la bruja pudo ser también una respuesta más ante los desafíos de las mujeres de los movimientos pauperísticos, que habían intentado emanciparse de la tutela clerical.[83]

Tanto las acciones de las brujas en comunicación con lo sobrenatural como las revelaciones privadas de las místicas constituían un elemento perturbador para el clero, que veía cuestionado su papel mediador y su autoridad sacra basada en la ordenación sacerdotal.

Sin embargo, no faltaron voces de escépticos que empezaron a poner en tela de juicio las fechorías de las brujas, como el filósofo Samuel de Cassinis, que cuestionó la existencia del vuelo y del sabbat, así como la realidad de los crímenes atribuidos a las brujas (Quaestio lamiarum, 1505); o el jurista Andrea Alciato, que juzgó la persecución como un «nuevo holocausto», nova holocausta (Parerga, 1538); o, por último, el médico Johann Wier, autor del tratado De praestigiis daemonum et incantationibus, ac veneficiis (1563), que fue el primero en denunciar la poca fiabilidad de las confesiones extraídas a mujeres acusadas de acciones inexistentes. Esta fue la razón por la que Wier luchó para eliminar la pena capital para las «brujas» —mujeres que, según él, solo necesitaban

ser curadas—.[84]

71. Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos.

72. Véase los retratos de estas mujeres en la obra de R. H. Bainton, Donne della Riforma, vol. 2, Claudiana, Turín, 1997.

73. Peyronel Rambaldi, Susana, Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse, Viella, Roma, 2012.

74. Belligni, Eleonora, Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte, UTET, Turín, 2011.

75. Bonora, Elena, I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti, Le Lettere, Florencia, 1998.

76. Véase Fragnito, Gigliola, La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605), Il Mulino, Bolonia, 1997; y, sobre el mismo tema, Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna, Il Mulino, Bolonia, 2005.

77. Véase Zarri, Gabriella, Dal «consilium» spirituale alla «discretio spirituum». Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV, en «Consilium». Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale, editado por C. Casagrande, C. Crisciani y S. Vecchio, Sismel, Florencia, 2004, págs. 77-107.

78. Un estudio que se ha convertido en un clásico sobre el tema es el de Craveri, Marcello, Sante e streghe, Feltrinelli, Milán, 1980.

79. Romeo, Giovanni, «Chiesa, possessione diabolica e santità profetica nella Napoli della Controriforma. A proposito di due inediti vaticani», en Campania sacra, XXXII, 2001, págs. 97-117.

80. Herzig, Tamar, «Le "sante vive" italiane tra propaganda antiereticale, appello alla crociata e critica luterana», en Genesis, 1, 2011, págs. 125-146.

81. Merlo, Grado Giovanni, Streghe, Il Mulino, Bolonia, 2006, pág.

68.

82. Se trata de una cita de derivación patrística tomada de Salimbene de Adam.

83. «Non lasciar vivere la malefica». Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII), D. Corsi y M. Duni (eds.), Firenze University Press, Florencia, 2008.

84. Valente, Michaela, Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento, Olschki, Florencia, 2003.

Capítulo V

Las mujeres y la Inquisición española

Porque la letra mata, mas el espíritu vivifica.

(2 Co 3, 6)

Tiempos recios para las mujeres

«[...] Iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores» (Vida 33, 5). Así escribe Teresa de Ávila sobre las sospechas que habían surgido en torno a sus experiencias místicas, en tiempos considerados especialmente recios para las mujeres y en los que, en tierras españolas, crecía la presencia de beatas heterodoxas y falsas místicas. Pensemos en el caso de Magdalena de la Cruz, abadesa del convento franciscano de Santa Isabel de los Ángeles, en Córdoba: considerada una santa viviente, famosa por sus dones taumatúrgicos, venerada por la población y la propia nobleza, que confiaba en ella para su protección y oraciones, Magdalena fue, sin embargo, investigada en 1546 por posesión diabólica y declarada simuladora. Abjuró, confesando que había hecho un pacto con el diablo, y su arrepentimiento le ayudó a salvar la vida —la condena recayó sobre el demonio, causante último de su comportamiento ofensivo y transgresor—.

No corrió la misma suerte la monja cisterciense Marina de Guevara: acusada de filoluteranismo en 1559 en Valladolid,[85] fue condenada a la hoguera junto a sus compañeras.

Alumbradas

La actitud represiva hacia las mujeres había comenzado ya a finales del siglo XV con la activación de la Inquisición española, considerada la más sangrienta y represiva de toda Europa, querida por los reyes católicos Fernando e Isabel como un formidable medio político de control para consolidar el poder, eliminar a cualquier enemigo, crear una fuerte unidad religiosa y alimentar las arcas del Estado mediante la confiscación de los bienes de los perseguidos. A tales propósitos respondían tanto la expulsión de judíos y musulmanes como el reforzamiento de la limpieza de sangre a través de la política de conversiones forzosas, si bien estas medidas no aplacaron las inquietudes de la corona: los llamados cristianos nuevos (moriscos y conversos) podían ocultar mayores peligros, y las mujeres, más que nadie, podían simular obediencia formal y ser vehículos de perniciosas herejías, como la vinculada al movimiento de las alumbradas o iluminadas: visionarias que, inmersas en el amor a Dios, revivían y predicaban pasajes del texto sagrado, reelaborándolos a la luz de su propia experiencia espiritual.

Al frente de un grupo de alumbradas en la ciudad de Toledo se encontraban dos figuras carismáticas, unidas por la amistad y ambas cristianas nuevas pertenecientes a una familia judía conversa: Isabel de la Cruz, terciaria franciscana y predicadora, y María de Cazalla, seglar, madre de seis hijos y esposa de un acaudalado burgués.[86] Siguiendo las líneas básicas del movimiento subterráneo del Libre espíritu, que propugnaba una visión alternativa del cristianismo, ambas expresaron una religiosidad interior abierta a la salvación de todos los pueblos, al tiempo que manifestaban una profunda intolerancia hacia los aspectos rituales y exteriores del culto católico, considerándolos responsables de ensombrecer la relación íntima y personal con Dios. Isabel fue detenida por la Inquisición en Toledo en 1524, acusada de pertenecer a la secta de los alumbrados, dejados y perfectos, y María de Cazalla fue detenida en 1532, tras haber reemplazado a su amiga como líder del grupo.

Isabel tenía un profundo vínculo con la Biblia, en la que encontró el fundamento de su propia libertad. Esa libertad fue lo que reivindicó ante los inquisidores, que la acusaban de no prestar atención a todas aquellas prácticas externas que la Iglesia exigía. Ella se sentía fuerte y autónoma porque estaba colmada del amor de Dios, y esta experiencia legitimaba su labor de predicadora en una comunidad de perfectos. En esta concepción afectiva y antiintelectual de la fe, donde la inspiración llevaba al creyente más allá de la comprensión material del texto, Isabel expresaba su adhesión al carisma de la orden franciscana, partidaria de una religiosidad emocional e intuitiva.

Los inquisidores, por su parte, creían que Isabel buscaba promover una lectura inspirada de los textos sagrados y emancipada de la obediencia al Magisterio de la Iglesia, es decir, una lectura de las Sagradas Escrituras que encontraba su realización exclusivamente en la experiencia mística y contemplativa. Isabel de la Cruz, en efecto, proponía una fe cristiana como experiencia interior que descansaba en la «sabiduría de Dios» (1 Co 2, 6), a la que solo podían acceder los perfectos —aquellos que, a través de un camino para iniciados, llegaban a ser capaces de comprender «las cosas espirituales» (véase 1 Co 2,4 ss.)—.

La detención de María de Cazalla, intolerante también con los aspectos ritualistas del culto católico y con cualquier representación externa que ensombreciera la relación directa con Dios, se produjo como decíamos en 1532.[87] En el curso del proceso, fue acusada de manipular la idea paulina del cristiano como templo del Espíritu Santo («Porque santo es el templo de Dios, que sois vosotros», 1 Co 3, 17), de la que ella se sirvió para formular un verdadero himno a la religión interior. En su defensa, María citó también un pasaje del Evangelio de Lucas («El reino de Dios está dentro de vosotros», Lc 17, 21), pero las referencias bíblicas no eran para los inquisidores sino una confirmación de la peligrosidad de las propias Escrituras si se dejaban a la libre interpretación de las mujeres. María de Cazalla fue absuelta tras un proceso de dos años, pero las vicisitudes inquisitoriales truncaron definitivamente su compromiso con la difusión de un cristianismo vivificado por la espiritualidad del apóstol Pablo, que descansaba también en el ideal de la redención universal (Rom 3, 21-24), de gran calado en la espiritualidad

femenina.

En un ideal de salvación abierto a todos había pensado, por ejemplo, Inés Esteban, una conversa capturada y juzgada en Toledo a principios del siglo XVI. Inés había anunciado el advenimiento de un nuevo Mesías, que, en una visión, la habría llevado al cielo, donde habría visto a los mártires de la Inquisición sentados en tronos de oro, y habría realizado en una dimensión ultraterrena la salvación universal según la antigua promesa del judaísmo. Más de setenta seguidores, que con Inés creían en la redención de todos los pueblos, murieron quemados en el auto de fe de Toledo de 1501. El antiguo sueño del filósofo catalán Ramon Llull, empeñado en tejer un diálogo interreligioso entre cristianos, judíos y musulmanes, había naufragado miserablemente en la península ibérica de finales del siglo XV.

Estos procesos que hemos recordado aquí son solo algunos de los muchos que caracterizaron a un largo período de persecuciones inquisitoriales que terminó con la destrucción del movimiento de las alumbradas, considerado el vehículo de una herejía muy peligrosa desde el momento en que algunas mujeres, creyéndose impregnadas por el amor de Dios, se sintieron legitimadas para interpretar la Biblia, restringiendo de hecho la mediación masculina del ministerio eclesiástico. La reapropiación del espíritu de libertad las hizo sentirse autónomas con respecto a los preceptos de la Iglesia, y las persuadió de la inutilidad de los sacramentos.

La espiritualidad de estas místicas, firmemente anclada en las Sagradas Escrituras, puso también de relieve el redescubrimiento de la Biblia como objeto de amor y contemplación, pensamiento celebrado por el humanista Juan de Valdés, para quien ser discípulo de Cristo, a diferencia de otras doctrinas humanas, no se aprende mediante la investigación abstracta del intelecto, sino a través de la experiencia del amor[88] y la iluminación, capaces ambos de superar la oposición entre la Letra y el Espíritu.

En este sentido, las maestras del iluminismo toledano, como muchos otros piadosos espirituales implicados en los procesos por alumbradismo durante la primera mitad del siglo XVI, fueron «contemplativas de la Biblia», capaces de resolver la antinomia entre Ley y Evangelio a través de la enfatización de su experiencia,

que escapaba a las redes del control eclesiástico.

En 1534, tras la condena de su obra Diálogo de la doctrina cristiana (1529), Juan de Valdés se exilió en Nápoles, por entonces virreinato español. Allí dirigió una camarilla de mujeres y hombres en busca de una dimensión personal de la fe, en la que participaron principalmente aristócratas españolas que se adhirieron a su proyecto. Costanza de Ávalos, María de Aragón, Isabella Bresegna y, sobre todo, Julia Gonzaga, considerada su heredera espiritual, son algunas de las mujeres que fueron sensibles a las ideas del reformador y que se comprometieron a desempeñar papeles de protección y difusión de sus principios de renovación, centrados en la recuperación de una fe sencilla y no formal, así como en la familiaridad con las Sagradas Escrituras como alimento espiritual, como etapa que conduce al amor de Dios y como Palabra que hay que escuchar con el ojo interior de la fe. Y fue sobre todo en torno a la Biblia y sus interpretaciones que la Inquisición centró su atención.

La Biblia herética

La Biblia en España, durante la Edad Media, había sido traducida a la lengua vernácula, permitiendo incluso a los laicos acercarse al texto sagrado con mayor confianza y facilidad; recordemos la llamada Biblia Alfonsina (1280) en castellano, que nació de una colaboración entre eruditos cristianos y judíos, y que supuso un primer intento de acercamiento al texto sagrado en lengua vernácula. En el Renacimiento, esta sensibilidad bíblica dirigida a los laicos había sido retomada por el filósofo Erasmo, muy apreciado en España, en su Paraclesis (1516), donde había exhortado a todos los cristianos, incluso a las mulierculae («mujercitas»), a estudiar la filosofía de Cristo contenida en las Escrituras. El humanista español Juan Luis Vives, en su escrito De institutione feminae christianae (1523), que abría los caminos del saber a las mujeres, recomendaba también este acercamiento a la Biblia.

Sin embargo, las cosas no fueron en la dirección deseada por los dos humanistas. La institución de la Inquisición española (1478) había cambiado profundamente la configuración de la sociedad hispana, hiriendo profunda e irreparablemente la convivencia con la comunidad islámica y especialmente con la hebrea, cuando los reyes Fernando e Isabel iniciaron un inexorable proceso de depuración que culminó con la expulsión de los judíos en 1492. La Biblia vernácula alimentaba las sospechas de criptojudaísmo: se temía que pudiera ser utilizada como herramienta proselitista por los conversos, para instruir a los cristianos en la Ley mosaica; de ahí que se prohibiera su impresión, posesión y circulación.

Estas preocupaciones se vieron agravadas por la crisis protestante, que estaba a la vuelta de la esquina y que advertía cada vez más del peligro de poner el texto sagrado en manos de creyentes con una formación inadecuada. Así, se prohibieron las traducciones de las Escrituras a lengua vernácula y se intensificaron las quemas públicas de Biblias.[89] La situación empeoró a raíz del Concilio de

Trento, donde hubo que hacer frente a las provocaciones de Lutero, que había cuestionado la estructura de la Iglesia católica precisamente a partir del texto sagrado.

De hecho, la fractura protestante empujó a la jerarquía católica a restringir los márgenes de lectura e interpretación de la Biblia, paradójicamente considerada «madre y fuente de herejías», tal y como había argumentado el teólogo español Alfonso de Castro en la sesión del 9 de marzo de 1546, durante los trabajos del Concilio. Solo la tradición y la Iglesia en su articulación jerárquica podían garantizar la comprensión auténtica de los textos sagrados, protegiéndolos de cualquier exégesis falsa y herética (Sesión IV, decreto del 8 de abril de 1546).

Sin embargo, la prohibición de traducir los textos sagrados no fue tomada por el Concilio, sino por la Inquisición romana, la cual publicó tres Índices de Libros Prohibidos (1558, 1564 y 1569) con el fin de obstaculizar su impresión y difusión en lengua vernácula.

En pocos años, en los países católicos se tomaron serias medidas para limitar el acceso al texto sagrado. En España, la censura corrió a cargo, entre otros, del teólogo Melchor Cano, uno de los consejeros del inquisidor Fernando de Valdés, que no permitía que las mujeres leyeran las Sagradas Escrituras por no considerarlas capacitadas para ello y, en consecuencia, descartaba la posibilidad de que la interpretaran, ya que no estaban intelectualmente preparadas para comprender un libro tan difícil.

En 1551, la Inquisición española, que llevó a cabo una represión de raíz contra el evangelismo, el alumbradismo, el luteranismo, el misticismo y las mujeres, se activó en materia de prevención de herejías con la creación de la Censura General de Biblias. En 1559, el Índice del Inquisidor de Valdés prohibió las traducciones del Antiguo y Nuevo Testamento al castellano e infligió un duro golpe: llevó a cabo una disección especialmente severa y minuciosa, ya que la prohibición se intensificó y radicalizó, extendiéndose incluso a aquellos libros que contenían hasta simples referencias bíblicas: salterios, breviarios, misales, libros de horas, libros de devociones, tratados y sermones. El inquisidor entró con especial dureza en los monasterios femeninos, confiscando Biblias y obras prohibidas, y generando no poco malestar entre las monjas que deseaban tener un

acercamiento más directo a la Palabra de Dios.

En los países católicos, el único acercamiento posible al texto sagrado debía pasar por los filtros de la interpretación jerárquica, y el mensaje bíblico solo podía saborearse mediante lecturas parceladas de textos autorizados, o bien a través de los cauces normales de la liturgia, la predicación y la iconografía. La lectura fue sustituida por el catecismo. Se negó toda libertad de investigación y de interpretación personal, así como se coartó la libertad de las mujeres, tanto a través de la reclusión forzosa en las comunidades religiosas como por el reconocimiento de la sumisión al marido, consagrada en el sacramento del matrimonio.

La consideración de los límites de la naturaleza femenina no permitía a la mujer actividades y roles comparables a los del hombre: el ejercicio propio de su función social podía desempeñarse allí donde la vida activa lo permitía, ya fuera en el ámbito familiar, como esposa y madre ejemplar, o bien en el ámbito monástico, como monja devota y laboriosa.

El Concilio de Trento marcó un dramático punto de inflexión para las mujeres y selló una dolorosa ruptura con el pasado. Para ellas, la llamada Edad Moderna supuso la represión y el sometimiento —cuya representación más elocuente es la caza de brujas que recorrió toda Europa, incluidos los países reformados—, pero, por otro lado, marcó el inicio del arduo y contradictorio camino hacia la autoafirmación y la propia conciencia crítica: ante los tribunales de la Inquisición, no pocas mujeres se mostraron orgullosamente emancipadas de la autoridad eclesiástica, y defendieron sus posturas con argumentos basados en esa Biblia negada.

Teresa de Ávila en el ojo del huracán

El auge de la Contrarreforma produjo un ambiente de sospecha e inquietud en relación con las mujeres. No solo su comportamiento, sino también sus escritos eran continuamente filtrados y escrutados por confesores y directores espirituales. La propia Teresa de Ávila se vio envuelta en ello, sufriendo no pocas intervenciones censoras.

Teresa de Ávila nació en 1515 en el seno de una familia católica, aunque de ascendencia judeoconversa por parte de su abuelo paterno. Su elección de convento y la urgencia que sintió por reformar la orden carmelita no empañaron su carácter rebelde y no alineado, moviéndose en la finísima línea que separa la ortodoxia de la heterodoxia. Sometida a todo tipo de controles, investigaciones y exámenes, Teresa, «hembra inquieta, errante, desobediente y contumaz», en palabras del nuncio apostólico Filippo Sega, supo siempre hacer frente a las situaciones difíciles y moverse con plena conciencia de la «dureza de los tiempos» y de las injustas limitaciones impuestas a las mujeres. Unas veces con ironía y otras con pesar, recordaba que ellas no podían evangelizar y sufrían discriminación en razón de su sexo. Para ellas había invocado justicia, proclamando su dignidad en pie de igualdad con los hombres: «Veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres» (Camino de perfección 4, 1), pasaje que sabemos fue suprimido por la censura y que solo recientemente ha vuelto a la luz gracias a trabajos filológicos sobre las fuentes manuscritas.

A pesar de que la represión española fue durísima y de que la Biblia les fue arrebatada incluso a las religiosas, Teresa, gracias a su destreza para memorizar lo que veía (a través de imágenes), leía (obras religiosas), oía (sermones y dirección espiritual) y vivía (liturgia), consiguió trasladar a sus escritos un extraordinario universo simbólico inspirado en la Biblia. Confió a la escritura mística una propuesta de teología espiritual que superaba la materialidad del texto sagrado para llegar a una experiencia

contemplativa, preludio del contacto directo con el propio Cristo, el «libro vivo»: «Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, [...]; me dijo el Señor: “No tengas pena, que Yo te daré libro vivo”» (Vida 26, 5).

De las obras de Teresa de Ávila, ninguna se imprimió en vida de la autora: el Libro de las misericordias de Dios, como ella había titulado su autobiografía, estaba desde 1574 en manos de la Inquisición, recelosa de sus visiones, revelaciones y audaz uso del lenguaje místico en el libro. No fue hasta 1588 cuando se publicó una edición casi completa de Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalços de la Primera Regla, gracias en parte a la aprobación del inquisidor Gaspar de Quiroga. Sin embargo, incluso con la publicación autorizada por el Santo Oficio de sus principales libros, no se acallaron las críticas a sus experiencias místicas y enseñanzas doctrinales. La fuerza de Teresa de Ávila es que siguió siendo un alma inquieta en busca de la dimensión profunda de la vida, en un camino de perfección fuera de los esquemas habituales. Su fortuna: haber encontrado partidarios incluso entre los inquisidores, que reconocieron su grandeza y ortodoxia.

Juana Inés de la Cruz

Singular, fascinante, célebre y controvertida: así es la figura de sor Juana Inés de la Cruz, la monja mexicana de la Orden de San Jerónimo que pasó a la historia como la Décima Musa del panteón literario hispanoamericano del Barroco. Fue una personalidad eminente y emblemática en el México de su tiempo por la riqueza temática de sus obras, por la altura de su inspiración, por el encanto de su poesía, por su ironía sutil y melancólica, por su inagotable sed de conocimiento y por su dramática conciencia de los límites sociales y religiosos impuestos a la sufrida condición femenina.[90]

Juana Ramírez de Asbaje nació cerca de San Miguel de Napantla el 12 de noviembre de 1651, hija natural de una criolla, Isabel Ramírez de Santillana, y de un capitán español, Pedro Manuel de Asbaje y Vargas Machuca. Desde muy pequeña mostró una gran pasión por el estudio y, como autodidacta, leía los libros de la biblioteca de su tío materno entre mil reproches. En 1664 se trasladó a la ciudad de México, donde fue acogida entre las jóvenes damas de la virreina, doña Leonor Carreto, que se convirtió en su mecenas. En los salones literarios de la corte no solo afloraron sus dotes poéticas y literarias, sino que maduró su deseo de «vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros».[91]

Al tener que tomar una decisión sobre su vida, si casarse o hacerse monja, queriendo seguir su inclinación de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, Juana no vaciló: la vida de clausura le parecía la opción más adecuada. A los diecisiete años, ingresó en el prestigioso monasterio de San Jerónimo, que se convirtió en su lugar de investigación intelectual: filosofía, literatura, teología, ciencias naturales, astronomía y música fueron las materias que enriquecieron su acervo cultural, acrecentando su fama, la cual, traspasando los muros de clausura, despertó envidias, recelos y la atención de las autoridades, que veían como un elemento negativo

la afirmación de una mujer culta que se salía de los cánones habituales de una monja reservada, humilde e invisible para el mundo. La acusación de soberbia era inevitable. Por obediencia, la autoridad del convento le pidió que interrumpiera sus estudios y renunciara a sus obras literarias, juzgadas demasiado profanas.

Para agravar la situación, sor Juana se enzarzó en una disputa con un respetado predicador portugués, el jesuita António Vieira, al discrepar de su interpretación de un pasaje bíblico. Vieira consideró arrogante su intervención crítica, sobre todo porque procedía de una mujer, que, según el jesuita, no estaba autorizada a estudiar textos sagrados.

La monja mexicana también tuvo que defenderse de las acusaciones del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, que le reprochaba estar distraída con estudios mundanos y la instaba a abandonarlos. Así nació, en 1691, la Respuesta a sor Filotea de la Cruz, carta dirigida a una ficticia hermana Filotea —que, en cambio, ocultaba el nombre del obispo—, en la que desarrollaba sus reflexiones entrelazando recuerdos autobiográficos (su pasión por los estudios) con referencias bíblicas y profanas (modelos femeninos que se distinguieron en los terrenos de la sabiduría y la ciencia), así como reflexiones histórico-doctrinales (el papel desempeñado por la mujer en la historia de la Iglesia, así como la necesidad del estudio como algo útil y ventajoso para la mujer). En testimonios históricos, defendió el derecho de las mujeres a estudiar la Biblia, que debía autorizarse y concederse a todos los que tuvieran talento y virtud, mujeres y hombres por igual. Por lo tanto, el género no debía ser un motivo de discriminación. Así, reivindicó el derecho a ser teóloga precisamente por ser mujer, ya que la naturaleza femenina estaba dotada de la inteligencia necesaria para escudriñar los misterios de la fe a la luz de la razón. Con tales premisas, sentía que estaba desafiando la exégesis del conocido pasaje de San Pablo Mulieres in ecclesiis taceant, «las mujeres callan en la asamblea» (1 Co 14: 34), que había marginado a las mujeres al no permitirles funciones de autoridad. Para sor Juana era un motivo contingente el que impulsaba a Pablo a pedir el silencio de las mujeres, ya que en otras ocasiones había mostrado que no estaba en contra de que estudiaran y aprendieran.

La impresión de la Respuesta a sor Filotea de la Cruz suscitó agrias polémicas. En 1692, sor Juana se vio obligada a abjurar ante el tribunal de la Inquisición. Las presiones de su confesor Núñez y de la iglesia local la llevaron a entregar su copiosa biblioteca (más de cuatro mil volúmenes), así como sus instrumentos musicales y matemáticos, al arzobispo Aguiar y Seijas para que los vendiera, y a dedicarse a una rigurosa vida ascética que pronto la llevaría a la muerte.

Las brujas, chivos expiatorios

Los casos relacionados con la caza de brujas en tierras españolas no son distintos a todos los que recorrieron Europa entre los siglos XVI y XVIII. Los prejuicios, la misoginia o la simple ignorancia, que descargaban oscuras culpas sobre las mujeres marginadas, considerándolas responsables de desgracias personales o colectivas, estigmatizaban la naturaleza femenina vertiendo sobre ella temores y desprecio.

En Canarias fueron muchos los procesos que infligieron torturas y humillaciones a las mujeres, y que a menudo terminaron en duras penas y destierros. Mujeres rebeldes o percibidas como diferentes, procedentes de otras etnias y por tanto no integradas en el contexto social, se convirtieron en el pretexto para poner de manifiesto angustias a las que no se sabía hacer frente, así como la perversidad de quienes pensaban atajar la presencia del demonio con la tortura y la muerte.

He aquí, pues, el caso de María Hernández, viuda musulmana convertida al catolicismo, que mendigaba, recetaba plantas medicinales y adivinaba la suerte en Telde en el siglo XVI. Juzgada en 1521 como hechicera y bruja, fue torturada, pero finalmente absuelta.

Una tal María García, nacida en 1568 en Teror, también fue encarcelada en 1608 por brujería y por haber hecho un pacto con el diablo. Era una joven madre de familia a la que se acusaba de llevar una vida sexual desenfrenada, motivo de muchos escándalos en el vecindario y muchas desgracias en las familias. Fue condenada a varias penas y al exilio.

Evidentemente, estos juicios no se celebraron solo en Canarias, sino en todo el territorio hispánico, tal y como atestiguan los numerosos documentos procesales que estudios recientes están sacando a la luz. Pero quizá sean las obras de Francisco de Goya el testimonio

más poderoso y dramático de lo que representaron los juicios por brujería. El gran pintor español no solo sacó a la luz con vigor la ignorancia del espíritu humano y la miseria de la credulidad, sino que, sobre todo, desenmascaró, a través de su sátira de la Inquisición, la bestialidad de una sociedad violenta y misógina.

85. Tellechea Idígoras, José Ignacio, Doña Marina de Guevara, monja cisterciense ¿luterana?: edición y comentario de un proceso inquisitorial, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004.

86. Giordano, Maria Laura, «En el nombre de Pablo: humanismo bíblico y resonancias conversas en Isabel de la Cruz y María de Cazalla (1512-1534)», en Maria Laura Giordano y Adriana Valerio (eds.), Reformas y Contrarreformas en la Europa católica (siglos XV-XVII), Estella, 2016, págs. 53-76.

87. Ortega Costa, Milagros, Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.

88. De Valdés, Juan, Diálogo de doctrina cristiana, Editora Nacional D. L., Madrid, 1979, pág. 139.

89. Fernández López, Sergio, Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar, Universidad de León, León, 2003.

90. Paz, Octavio, Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, Seix Barral, Barcelona, 1982.

91. De la Cruz, Juana Inés, Respuesta a sor Filotea, en Ead., Obras completas (OC), edición de Alberto G. Salceda, Ciudad de México, 1976 (1a. reimp.), vol. IV. Para la edición online: Sor Juana Inés de la Cruz, Cartas, copyright www.elaleph.com, 1999, pág. 37.

Capítulo VI

La experiencia mística entre la Contrarreforma y la Ilustración

Jesús le dijo: «¡María!»

Volviéndose ella, le dijo en hebreo:

«Rabbunì» (que quiere decir, Maestro) [...]

Fue entonces María Magdalena para dar a los

discípulos la buena nueva: «¡He visto al Señor!»

(Juan 20, 16, 18)

La ubicuidad del misticismo

La Inquisición romana, extendida ahora por todos los territorios católicos a través de una red de tribunales locales, amplió cada vez más su radio de acción, no limitándose a identificar las posiciones teóricas de las corrientes heréticas. Una vez producida la clara separación con las Iglesias reformadas, el Santo Oficio dirigió su atención a todos aquellos comportamientos de los católicos que pudieran indicar disidencia o simplemente desviación de un conjunto de normas disciplinarias que exigían obediencia y sumisión.

En el clima de sospecha que se creó, se acentuó la obsesión por la sexualidad y, en particular, por el cuerpo femenino, que debía ser estrictamente controlado. Predicadores, confesores y directores espirituales, encargados de evaluar las ideas dudosas y controlar los comportamientos privados, desplegaron sofisticadas estrategias de orientación y vigilancia: la tarea no se ceñía solo al ámbito sacramental, sino que era también represiva. El resultado de los interrogatorios, el contenido de las confidencias y, ocasionalmente, el de las confesiones, se comunicaba a los inquisidores, dejando al Santo Oficio la potestad de otorgar absoluciones a los fieles que confesaran faltas, propias o ajenas, que fueran competencia del tribunal eclesiástico.

La confesión, frecuente y obligatoria, confiada a clérigos célibes para investigar a las mujeres en su comportamiento más íntimo, condujo en muchos casos a relaciones y contactos sexuales prohibidos que a menudo desembocaron en actitudes consideradas equivalentes a la herejía. Los frecuentes casos de sollicitatio ad turpia (provocación para cometer actos obscenos), en los que un sacerdote utilizaba el sacramento de la confesión para inducir a la penitente a realizar prácticas sexuales, convencieron a las autoridades de la necesidad de intervenir severamente, considerándolo un delito sujeto a procedimiento inquisitorial. En estos casos, en principio, el procedimiento golpeaba al clero en defensa de la parte femenina; sin embargo, los testimonios de las mujeres, prejuiciosamente considerados engañosos y tramposos, se

tomaban con cautela: el corporativismo del clero y la omertà no favorecían las denuncias, ya que las víctimas eran a menudo monjas, a las que se invitaba a guardar silencio para no generar escándalo.

En otras ocasiones, la acusación de comportamiento sexual desviado se utilizaba para atacar a facciones opuestas, y no siempre era fácil distinguir la realidad de las manipulaciones.

El caso de Giulia Di Marco (1574-1617?)[92] es en este sentido emblemático. Con fama de santidad, en torno a ella se habían reunido en una pequeña congregación hijas e hijos espirituales, fascinados por sus oráculos y experiencias místicas. En 1607, el tribunal napolitano del Santo Oficio intervino para comprobar su supuesta santidad e investigar las acusaciones de que había fundado una comunidad, llamada «Caridad carnal», dedicada a actividades sexuales. Con el apoyo de su confesor, Aniello Arciero, habría fomentado la libertad de las relaciones carnales en la creencia de que, lejos de constituir pecado, eran un medio para unirse a Dios. Retratada como una mujer lujuriosa de comportamiento libertino ilícito, practicante de orgías místicas y defensora de la permisibilidad de las relaciones sexuales para alcanzar visiones de Dios, Giulia fue juzgada como hereje y, encarcelada en el Castel Sant'Angelo, murió tras abjurar de sus ideas. Es difícil, sin embargo, distinguir las acusaciones fundadas de la mera manipulación instrumental para silenciar a personas incómodas. De hecho, en aquella ocasión el juicio fue también el resultado de desacuerdos entre distintas facciones. Acogida por los teatinos, que protegían a la mística Orsola Benincasa, absuelta de la acusación de brujería por el tribunal romano del Santo Oficio, Giulia Di Marco fue objeto de una campaña difamatoria que, mediante acusaciones de obscenidad, anuló y oscureció su papel de predicadora y directora espiritual.

El cuerpo femenino también estaba implicado en los fenómenos místicos, exaltaciones, éxtasis y visiones, y a los hombres de Iglesia no pocas veces les resultaba difícil captar sus diferentes registros comunicativos, comprenderlos y hacerlos encajar en sus propios esquemas mentales. Es lo que le ocurrió al jesuita Achille Gagliardi, quien, fascinado por la vida espiritual fuera de lo común de Isabella

Berinzaga (1551-1624), se propuso transcribir su práctica mística a sus propias categorías lógicas. Así, el Breve compendio intorno alla perfezione cristiana, publicado anónimamente en Brescia en 1611, representa el encuentro de una vida femenina fruto de una intensa experiencia del espíritu y la elaboración teórica de un erudito que, aunque atento a los fenómenos místicos, trataba de reconducir ese código expresivo al ámbito del lenguaje escolástico. Pero la autoaniquilación experimentada por Berinzaga, que implicaba, en un estado de pasividad contemplativa, la sustitución de la propia voluntad por la de Dios para lograr la identificación con él, alarmó a las autoridades religiosas. El cardenal Belarmino, llamado a juzgar el escrito, consideró peligrosas las ideas, acusando al libro de contener errores de fe. Para evitar ser remitido al Santo Oficio, Gagliardi se retractó, afirmando que los pensamientos incriminados no eran suyos, sino de Isabella. Esta, marginada, se trasladó a Milán, donde se dedicó a obras de caridad hasta su muerte en 1624. El texto, acusado de quietismo, permaneció en el Índice de libros prohibidos durante dos siglos (1703-1899). Tampoco en este caso resultan claras las verdaderas razones de la intervención, ya que los elementos doctrinales estaban flanqueados por otros más propiamente políticos. Isabella Berinzaga, en efecto, gracias a los mensajes divinos que recibía, fue también portavoz de una reforma en el seno de la Compañía de Jesús, con vistas a una renovación espiritual que no gustaba a todos.

También en otros casos hay un deseo de atenuar el alcance de las experiencias místicas de las mujeres. La terciaria franciscana María Virginia Boccherini (1761-1801), por ejemplo, a través de revelaciones celestiales, hablaba de la urgencia de reformar la Iglesia, empezando por los sacerdotes que daban mal ejemplo; pero fue redirigida por los franciscanos, que la orientaron hacia la práctica del «sufrimiento vicario»[93] mediante una constante pedagogía de la aniquilación: «no hables, no mires, no escuches, no toques, no desees, salvo lo estrictamente necesario [...] considérate vilísima».[94] Y su papel profético no pudo ir más allá de los muros del convento de Santa Isabel de Lucca.

Las relaciones entre confesor y penitente, entre juez y rea de la Inquisición, entre director espiritual y mujer carismática, pusieron de relieve la compleja y articulada problemática de las relaciones

entre hombres y mujeres, portadores de lenguajes distintos y de experiencias de fe diferentes que no siempre pueden conciliarse. Ante esos casos de comportamiento anormal o de copiosas revelaciones de lo divino, las autoridades eclesiásticas intervinieron con preocupación; las mujeres, sin embargo, no fueron víctimas pasivas, y al expresar necesidades inquietas se convirtieron en participantes activas en el largo, complejo y contradictorio proceso de la identidad religiosa.

Quietistas

La herejía más extendida y significativa del siglo XVII en los países católicos está estrechamente vinculada a la tradición mística, y se conoce con el nombre de «quietismo». Esta corriente de pensamiento, que pone al creyente en contacto directo con Dios y permite el descenso de la quietud divina al alma abandonada a su voluntad, se remonta a épocas anteriores en contextos no cristianos y tiene diferentes ramificaciones en Europa: pensemos en las obras del español Miguel de Molinos —director espiritual admirado y solicitado también en Italia—, en las obras del cardenal Pier Matteo Petrucci, o, en Francia, en la influencia de Isabella Berinzaga, cuyo Compendio se había publicado por primera vez en francés, dando lugar a lo que se conoce como «teología del corazón».

La pasividad del alma, la aniquilación del yo y la quietud interior como requisito previo para la unión con Dios abrieron un inusitado espacio espiritual autónomo en la conciencia religiosa de los individuos que atrajo sobremanera a las mujeres.

La carmelita Anna la Longa, conocida como sor Teresa de San Jerónimo (c. 1672-1709), se sentía libre y percibía su propio cuerpo como exaltado por el gozo del puro amor: su pensamiento, centrado en la relación entre institución-libertad, pecado-gracia y materia-espíritu, hundía sus raíces en la corporeidad femenina, libre para expresarse dando rienda suelta a las mociones del alma.[95]

La inquieta corriente quietista incluía el ardiente itinerario de fe de la mística francesa Madame Jeanne Guyon (1648-1717), quien, a través de su frágil cuerpo parlante, emprendió un «camino del intelecto y del corazón» como alternativa teológica al racionalismo.[96] Sentía que tenía un papel apostólico que jugar, y la experiencia mística la persuadió de que las mujeres, por su condición de humildad y disponibilidad, eran más aptas para narrar las verdades divinas. La propia condición materna, para ella, significaba que la feminidad exaltaba la dimensión carnal y

afectiva, lo vivido y lo emocional. Las experiencias concretas de la vida femenina permitían acercarse a la verdad no a través de sistemas conceptuales, sino mediante un itinerario de fe sapiencial —lo que Guyon llamaba «fe sabrosa»—. En ella, madre espiritual del abad François Fénelon, surge, a través del lenguaje del cuerpo —cuyo peso y dolor sentía—, la exaltación del sentimiento frente al racionalismo cartesiano y la entrega pasiva al amor de Dios, que nos hace impecables e indiferentes a las obras externas y a las prácticas devocionales: «Dios quiere ser amado, no conocido» (Les torrents spirituels, 1682).

En 1687, 68 proposiciones de Molinos fueron juzgadas peligrosas y heterodoxas; en 1695, Madame Guyon fue detenida, juzgada y exiliada; en 1699, Fénelon fue condenado. Con ellos, no solo se censuraron las vivencias de pura entrega a Dios, sino también esas diferentes maneras de expresar la verdad que surgían de la concreción de la experiencia, de la escucha silenciosa, de la relación profunda e íntima con una alteridad acogedora. Era un desafío a los métodos tradicionales, que dejaba en un segundo plano las cuestiones teológicas y doctrinales para acercarse a la compleja realidad de la vida del espíritu, que se deseaba libre de ataduras personales e institucionales.

Incluso muchos años después de estos casos, la campesina semianalfabeta Bernardina Renzi (1736-después de 1775) fue acusada de quietismo e implicada en un proceso ordenado por el papa Clemente XIV el 28 de julio de 1774. Bernardina fue arrestada en su pueblo, Valentano, en la provincia de Viterbo, junto con la monja dominica Maria Teresa del Cuore di Gesù (nacida Anna Teresa Poli), del monasterio del Santísimo Rosario, su priora Maria Angela Starnini, el sacerdote Clemente Maioli y los antiguos jesuitas Antonio Venizza y Antonio Maria Coltraro.

Según el inquisidor, las mujeres, instadas y apoyadas por sus confesores espirituales, difundían «visiones sediciosas y profecías contra el pontífice y los monarcas católicos» en defensa de la Compañía de Jesús, que había sido suprimida por el papa el año precedente. Bernardina Renzi, de hecho, predijo la muerte de los considerados enemigos de los jesuitas, empezando por el propio papa y los monarcas católicos, que habían querido su disolución.

Solo su reintegración habría evitado la decadencia de la Iglesia. La muerte de Clemente XIV en septiembre de 1774, con la sospecha de envenenamiento por parte de algunos miembros de la Compañía de Jesús, convenció al Inquisidor del peligro de las profecías de Bernardina, en la certeza de que estaba siendo manejada por una conspiración antipapista más amplia, urdida en secreto por los jesuitas y destinada a sublevar a las clases populares. Tras largos y duros interrogatorios, las dos mujeres fueron obligadas a retractarse en octubre de 1775.

Jansenistas

Gracias a una mujer, la abadesa Angélique Arnauld (1591-1661), la abadía de Port-Royal se convirtió en un centro de espiritualidad y debate cultural dramático en torno a los temas de la gracia divina y la libertad humana, apoyado por el teólogo Jansenio, crítico con las posturas desarrolladas por los jesuitas. Para él, la gracia era absolutamente necesaria para hacer el bien. Si Dios la da, triunfa su amor; sin la gracia, el hombre caído solo obedece al egoísmo. El filósofo Pascal (Cartas provinciales, 1656) y el dramaturgo Racine (Fedra, 1677) también se sintieron fascinados por este enfoque teológico, que implicaba una mayor austeridad en el comportamiento que la moral preconizada por los jesuitas, que se consideraba más permisiva, es decir, laxa.

En Port-Royal, los jansenistas encontraron su bastión, implicando también a las monjas en las agrias polémicas que se suscitaron con las autoridades eclesiásticas y la Compañía de Jesús. Además, el movimiento no solo tocaba las cuestiones dogmáticas de la gracia, indispensable para la salvación, sino también el rigor moral, la centralidad de la Biblia y de la praxis de la Iglesia primitiva, la autoridad —superior a la del papa— de los obispos reunidos en concilio (el llamado conciliarismo), la reforma de la disciplina eclesiástica y la prioridad de la experiencia espiritual.

En 1646 se crearon también en Port-Royal las «Escuelas elementales» [Petites Écoles de Port-Royal], preparatorias para la universidad, que aplicaban nuevos principios pedagógicos centrados en la importancia de la lógica y en el respeto de la razón, privilegiando la lengua vernácula sobre el latín y aboliendo el abuso del ejercicio mnemotécnico para favorecer la lectura y la interpretación de los textos.

El jansenismo, sin embargo, fue condenado con las bulas Cum occasione de Inocencio X (1653) y Ad sanctam Beati Petri Sedem de Alejandro VII (1656); las «Escuelas elementales» fueron disueltas y

se exigió a las monjas de Port-Royal que firmaran el formulario condenando las cinco proposiciones atribuidas a Jansenio como herejía. Las monjas, sin embargo, apoyadas por soberanos, obispos y eruditos, no se doblegaron, y se opusieron firmemente a la medida. Así las cosas, el arzobispo de París las deportó, y confió el monasterio a las monjas Salesas y a los funcionarios del rey. Finalmente, el monasterio fue suprimido por Clemente XI en 1709, y arrasado hasta los cimientos en 1712.

Las condenas del quietismo y del jansenismo iniciaron un lento proceso de sospecha y repulsa de las actitudes irracionales. La fe, iluminada por la razón, debía desconfiar del estado pasivo, de la entrega total a Dios y de la aniquilación de la propia personalidad. Había que poner coto a esos fenómenos místicos que con tanta frecuencia implicaban a las mujeres, con manifestaciones exuberantes y a menudo vinculadas a posiciones proféticas y desestabilizadoras. Los padres espirituales fueron llamados a invitar a las mujeres a un comportamiento virtuoso y controlado, y a guiarlas en esa dirección.

Profetisas de una Iglesia alternativa

Sin embargo, las condenas del quietismo no habían sofocado la aparición de experiencias extáticas y visionarias. La lucha de los jesuitas contra el jansenismo puso de relieve la carga transgresora de estos fenómenos, que encontraron un terreno especialmente fértil en las mujeres. Aunque se intentó encauzar la experiencia religiosa femenina hacia formas comedidas de espiritualidad, siguiendo modelos de sobriedad y moderación, los fenómenos proféticos y apocalípticos no desaparecieron. Los casos de santidad simulada se multiplicaron.

Marta Fiascaris (c. 1610-1656) fue juzgada en Trieste por santidad simulada en 1653.[97] Mujer de familia conversa del judaísmo y con un indiscutible papel carismático y magisterial, Marta se vio rodeada del entusiasmo de sus seguidores, que leían con ella el Evangelio para reinterpretarlo y actualizarlo. En ella, los discípulos vieron a una nueva redentora: como Cristo, después de la muerte resucitaría y, a través de ella, el género femenino recuperaría su dignidad eclesial y teológica. Marta, sintiéndose en perfecta comunión con Dios y con las enseñanzas del Señor, era consciente de su propia misión salvífica y, a través de lecturas y visiones, sentía que debía desempeñar también una función de dirección espiritual y doctrinal para el clero. La Inquisición intervino con dureza, pero ante los jueces la mujer luchó para defender la verdad de su condición de contacto directo con lo divino, como portadora de un mensaje de amor universal. También fue condenada porque creía y enseñaba que Dios era «todo amor», y que los niños que morían sin bautismo no estaban perdidos, sino que se salvaban por su misericordia.

Con Marta Fiascaris se manifestó un nuevo caso de «pretendida divinidad», el anhelo de una redención que debía pasar por el género femenino, que ya había surgido en la Edad Media con Guglielma de Bohemia, encarnación del Espíritu Santo, y que ahora, en plena Contrarreforma, retornaba en manifestaciones más

articuladas y complejas.

También a Filippa Maria Porzii (c. 1657-c. 1690) Dios le habría confiado la tarea de la redención, concediéndole el poder de liberar a las almas no solo del purgatorio y del limbo, sino también del infierno.[98] Había recibido su corazón de Jesús, que la había divinizado y, gracias a ese don, sus seguidores (mujeres y hombres) la adoraban, creyendo que la presencia de Cristo en su cuerpo era un signo de elección: «casi otra encarnación». Por eso Filippa se refería a sí misma como Giesuta, «como si fuera el mismo Jesús vestido de mujer, con la omnipotencia en sus manos».[99] En el proceso incoado contra ella en Forli entre 1687 y 1688, se puso de manifiesto que Filippa no solo ejercía una función de apostolado y guía espiritual, sino que también confesaba, absolvía de pecados, daba bendiciones, predicaba y debatía sobre cuestiones teológicas, ejerciendo un poder indiscutible sobre el clero, que se sometía a ella. Ante los inquisidores, defendió con firmeza su misión divina, siendo condenada a la abjuración formal y a cadena perpetua.

No muy diferente fue la historia de Lucia Roveri (1728-1788), venerada en la región de Módena como la «encarnación de Dios Padre», y llamada a completar la obra de redención del Hijo para fundar una nueva era bajo la enseña de la pacificación universal:[100] la caída del género humano, ocurrida por la ingenuidad de una mujer, Eva, sería anulada por Dios mismo. Este se encarnaría en el cuerpo femenino de Lucia Roveri para manifestar su poder, elevando al sexo débil con ocasión de la redención.[101]

Por aquellos mismos años, en Toscana, Maria Antonia Colle (1723-1772), acusada de simulación o santidad fingida, ejercía funciones sacerdotales de manera oculta («no visible»):

Celebraba misas, confesaba a sus hijas espirituales, realizaba bautizos y matrimonios de forma invisible; ordenaba, siempre de manera invisible, sacerdotes, obispos y cardenales.[102]

Ella misma, transformada en varón por Cristo, subiría al trono papal

para renovar la Iglesia, y por ello se hacía llamar «papino». Había fundado en Mulazzo (una pequeña ciudad de Lunigiana), bajo la protección de la marquesa Deianira Malaspina, una comunidad secreta y sectaria, una verdadera «Iglesia invisible», alternativa y contrapuesta a la «visible y corrupta». Con voz profética, anunció la reforma del cristianismo y la espera de una nueva era, con la unificación religiosa del mundo. Fue juzgada, encarcelada y segregada varias veces.

No estamos, por lo tanto, ante las habituales experiencias místicas, sino ante vocaciones carismáticas y proféticas dirigidas a la reforma de una institución-Iglesia que se consideraba inadecuada para traer la salvación. La función escatológica y salvífica a cumplir en la encarnación de Dios (Padre, Hijo o Espíritu santo) en un cuerpo de mujer o en la figura de un papa mujer —aunque transformada en hombre por Cristo— jugó un papel decisivo en esta visión eclesial y teológica, que representaba a la comunidad con un fuerte impacto institucional visiblemente femenino: estamos ante la huella, pequeña y débil, de un mesianismo femenino que inauguraría el mundo de los últimos días, una revancha que daba forma a un poder trastocado y, en definitiva, una manifestación del malestar de quienes no se sentían representadas por una Iglesia de estructura masculina que no dignificaba el hecho de ser mujer.

92. Romeo, Giovanni, Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione, Laterza, Roma-Bari, 2008, págs. 183-220.

93. El sufrimiento vicario significa tomar sobre sí los pecados de los demás para satisfacer la justicia divina.

94. Lucca, Archivo Provincial de los Hermanos Menores, Maria Virginia Boccherini, fasc. 3.

95. Casapullo, Rosa, Il Castello dell'anima di suor Teresa di San Geronimo: dall'esperienza alla dottrina delle anime, en Lingue e testi delle Riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe (secc. XVI-XXI), R. Librandi ed., Cesati, Florencia, 2012, págs. 459-471.

96. Brezzi, Francesca, La passione di pensare. Angela da Foligno, Maddalena de' Pazzi, Jeanne Guyon, Carocci, Roma, 1998.

97. Paolin, Giovanna, «Fiascaris, Marta», en Dizionario storico dell'Inquisizione, dirigido por A. Prosperi con la colaboración de V. Lavenia y J. Tedeschi, vol. 2, Edizioni della Normale, Pisa, 2010, págs. 593- 594; Ead., «Donne e Scrittura nei documenti inquisitoriali dell'Italia del Nord», en Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica (secoli XVI-XVII), editado por A. Valerio y M. L. Giordano, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2014, págs. 237-254.

98. Malena, Adelisa, L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 2003, págs. 22-32.

99. Ciudad del Vaticano, Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe (ACDF), St./UV14, fol. 2r y passim.

100. Biondi, Grazia, E Iddio si fece donna. La storia di Lucia Roveri della Mirandola (1728-1788), UDI, Módena, 1996.

101. Módena, Archivos estatales, Fondo inquisitorial, 241-242. Véase A. Valerio, Donne e Chiesa. Una storia di genere, Carocci, Roma, 2016, pág. 162.

102. Ciudad del Vaticano, Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, op. cit., Fondo de la Sala Histórica, C2d, fasc. I,

Denunce 1769, cc. 1r y sigs. Véase E. Bottoni, Scritture dell'anima. Esperienze religiose femminili nella Toscana del Settecento, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2000, «Il Papino di Mulazzo», págs. 130-179 [171].

Capítulo VII

Las nuevas herejes

Después, tomó el pan, y dando gracias de nuevo, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros; haced esto en conmemoración mía».

(Lucas 22, 19)

Las mujeres del Anticoncilio

La persecución de los católicos, la confiscación de bienes y la pérdida del poder temporal tras la Revolución francesa llevaron a los papas del siglo XIX a creer que los principios revolucionarios de libertad e igualdad eran incompatibles con la esencia del cristianismo, y que conducirían al desmoronamiento de la sociedad. En el Consistorio del 17 de junio de 1793, Pío VI, contra el «impulso imparable de novedad», relanzó la imagen de una sociedad católica autosuficiente que no concedía nada a las exigencias de reforma y cambio. Y menos aún, a las mujeres.

La filósofa Marianna Bacinetti Florenzi Waddington (1802-1870) había tenido que soportar repetidamente las intervenciones censoras de la Inquisición romana, tanto por sus escritos, cercanos al pensamiento de Schelling, Cousin y Hegel, como por su actividad política, que la llevó a ponerse del lado de grupos liberales que cuestionaban el poder temporal del papado. Tanto sus Lettere filosofiche [Cartas filosóficas] (1848) como su Confutazione del socialismo e comunismo [Confutación del socialismo y del comunismo] (1850) acabaron en el Índice de libros prohibidos, y ella misma tuvo que soportar continuas presiones por parte de las autoridades eclesiásticas para que se retractara de sus obras e ideas hasta los últimos días de su vida: sus consideraciones sobre la religión, de hecho, parecían estar reñidas con la teología católica de la época, porque la llevaban a una concepción panteísta que superaba el dualismo entre naturaleza y espíritu para afirmar la integridad de la persona humana, que ella entendía como una sustancia individual, libre y consciente de la ley moral.

La patriota y literata Cristina Trivulzio di Belgiojoso (1808-1871) también se aventuró en reflexiones teóricas, y publicó en cuatro volúmenes un Saggio sulla formazione del dogma cattolico [Ensayo sobre la formación del dogma católico] (1843): una interpretación liberal del cristianismo, cuyo contenido no escapó a las autoridades eclesiásticas, que prohibieron la obra con un Decretum de 17 de agosto de 1843. Para Trivulzio, los dogmas habían sido el resultado de la lucha de la ortodoxia contra posiciones juzgadas heréticas, las

cuales, en su opinión, eran merecedoras de mayor respeto que el que habían mostrado sus oponentes. Propuso el ejercicio de la duda como método de confrontación, y el libre examen como búsqueda del esprit de vérité. El cristianismo, en el pensamiento de Cristina, se movía a través de las coordenadas de la historia, mientras que la naturaleza estática de la Iglesia de Roma, al no evaluar la doctrina conforme a las nuevas sensibilidades, la anclaba en el pasado.

Trivulzio sentía que pertenecía a la religión católica, pero no podía renunciar a la primacía de la libertad de conciencia ni a su propia autonomía de pensamiento. El camino hacia Dios implicaba una elevación del espíritu que no requería la mediación de la institución ni la adhesión al magisterio, que en su época era rígido y cerrado.

Evidentemente, la obra no fue aprobada. El 28 de enero de 1843, el censor, el padre Agostino De-Lacroix, de la Congregación del Índice, comentaba lo siguiente:

Dejando a un lado la intención de la autora, y quedándome solo con la obra en sí, la encuentro muy defectuosa, y escrita como por una persona que carece de los conocimientos más necesarios para tratar con precisión las cuestiones teológicas; es más, me parece que debe atribuirse a la falta misma de tales conocimientos esa especie de presunción con la que la autora habla tan francamente de las cuestiones más difíciles.[103]

La acusación de presunción no disuadió a la patriota, que intensificó su compromiso y orientó cada vez más sus análisis hacia las condiciones sociales y políticas del país. En 1866 publicó Della presente condizione delle donne e del loro avvenire [De la condición actual de las mujeres y de su futuro], donde no solo ponía al descubierto estereotipos y prejuicios culturales que degradaban la posición moral y jurídica de las mujeres, sino que también abría nuevos horizontes de esperanza y cambio.

Otras mujeres del Risorgimento italiano fueron activas entusiastas de la renovación y, a veces, críticas hacia el catolicismo, que se

oponía a cualquier posibilidad de reconocer la dignidad y los derechos de la mujer. A ellas se unieron muchos hombres. El napolitano Giuseppe Ricciardi, diputado demócrata radical en el Parlamento italiano, implicó a más de un centenar de mujeres en la asamblea internacional que convocó en Nápoles en 1869, como respuesta al Concilio Vaticano I. De hecho, organizó un Anticoncilio, que se celebraría el 8 de diciembre —coincidiendo con la inauguración del Concilio—, para reunir a «librepensadores de todo el mundo civilizado» contra el oscurantismo católico y en defensa de la libertad de pensamiento.[104]

Los temas de debate del orden del día de la asamblea tocaban cuestiones relativas a la libertad religiosa, la separación entre Iglesia y Estado, la legitimación de una ética laica y la emancipación de la mujer. La participación femenina fue muy elevada, gracias al compromiso personal de Ricciardi y a la militancia del «Comité de Nápoles para la emancipación de las mujeres italianas», que consiguió implicar en la iniciativa tanto a particulares como a asociaciones de mujeres italianas, para reivindicar

la razón libre de toda autoridad religiosa, la independencia del hombre del despotismo de la Iglesia y del Estado, la solidaridad de los pueblos contra la alianza de príncipes y sacerdotes [...] la emancipación de la mujer de los vínculos religiosos y legislativos, así como la necesidad de una educación al margen de toda intervención religiosa, debiendo ser la moral completamente independiente de dicha intervención (Giuseppe Ricciardi, L'Anticoncilio del 1869, Nápoles, 1870, pág. 141).

Hasta 185 mujeres firmaron esta petición, presentada por la delegación del Comité, que estaba compuesta por la presidenta Giulia Caracciolo Cigala, la vicepresidenta Carmela Bray Caruso, Enrichetta Caracciolo y la secretaria Angelina Mola Di Tito.[105]

Las autoridades eclesiásticas acusaron a la asamblea de presentar posturas laicistas, socialistas, libertarias y anarquistas, así como de

pervertir la naturaleza femenina, al corromper su misión maternal. Las reivindicaciones de las mujeres fueron interpretadas como «fruto del protestantismo» por Pío IX y los papas que le siguieron, quienes, temiendo la destrucción de los valores tradicionales, consideraron necesario defender a toda costa la familia patriarcal en aras de la preservación social y política. A las mujeres se les asignaron tareas en el ámbito familiar, donde había que cuidarlas y guiarlas con el ejemplo, así como en el ámbito asistencial, donde había que fortalecerlas con el fin de perfeccionar el instinto materno.

La falta de respuestas o las respuestas parciales al malestar de las mujeres y a sus demandas de un cambio cultural que pusiera fin a su marginación social y religiosa provocaron inevitables y dolorosas rupturas. Algunas abandonaron su práctica religiosa, mientras que otras, aunque desilusionadas, no renunciaron a hacer propuestas de reforma, buscando diferentes vías de compromiso y mediación (es el caso, por ejemplo, de las llamadas modernistas). Finalmente, otras se separaron definitivamente de la Iglesia romana, pues ya no sentían representadas en ella sus aspiraciones y exigencias de fe. Entre estas últimas estaban las que se adhirieron a la Iglesia vetero-católica, nacida precisamente en oposición a la proclamación del dogma de la infalibilidad papal definido por el Concilio Vaticano I, con el objetivo de volver a la fe de la antigua Iglesia indivisa del primer milenio, aún no separada en confesiones divergentes y no gobernada por un centro único.

La nueva comunidad que nació en 1873 con la vocación de volver a las fuentes cristianas originales aceptaba la primacía del papa —tal y como habían hecho los Padres de las Iglesias griega y latina durante siglos—, y concedía a los laicos un papel más considerable en la dirección de la Iglesia. En 1878, abolió el celibato obligatorio, y en 1885, el latín en la liturgia. Desarrolló una estructura episcopal-sinodal y, a través de una relectura de los textos sagrados desde la convicción de que la Iglesia debía reformarse, abrió un debate sobre los ministerios y el papel de las mujeres, optando en sus últimos años por otorgarles las órdenes sagradas en los tres grados del ministerio: diácona, presbítera y obispa.[106]

Antonietta Giacomelli: la reforma litúrgica y el despertar de las conciencias

Bajo Pío X, todo intento de reforma o cambio era tachado de «modernismo», término utilizado para designar un amplio y heterogéneo movimiento de renovación católica en el que el papa veía la «síntesis de todas las herejías» (véase Pascendi, 1907).

También muchas mujeres, con su fe pensante y operante, fueron acusadas de modernistas. Entre ellas, hoy recuperada para la memoria histórica, emerge la figura de la escritora Antonietta Giacomelli (1857-1949).[107] En 1895 había fundado en Roma, junto con la intelectual Dora Melegari (1849-1924), la «Unión para el bien», una asociación interconfesional abierta a encuentros culturales y filantrópicos: sacerdotes y laicos de ambos sexos, católicos y protestantes, experimentaron en su seno una fe dialogante y activa, meditando sobre el Evangelio y practicando obras de caridad en favor de los necesitados.

Giacomelli estaba convencida de la importancia insoslayable de la promoción cultural de la mujer, que debía tomar la forma de una profunda reforma social y religiosa: defender su dignidad humana significaba también potenciar su vida intelectual, partiendo del conocimiento de las Sagradas Escrituras. Estas ideas no escaparon al jesuita Ilario Rinieri, que, entre 1889 y 1890, ya había atacado en La Civiltà Cattolica («Lungo la via», «Sulla breccia» y «A raccolta») las novelas de la escritora véneta, tildándola de «amazona del catolicismo» y condenando su «moral amplia, su religión mal entendida, reducida a un uso liberal y casi protestante».[108] Además, en el panfleto Pro Patria, fechado en 1900, comentaba lo siguiente:

Al calificar de falsa e injusta la condición inferior de la mujer y al soñar con elevarla al lugar que debería ocupar junto al hombre, ella [Antonietta Giacomelli] blasfema contra la obra misma del Creador,

que hizo y nombró a la mujer como un adiutorium semejante al hombre y para el hombre, es decir, la hizo naturalmente inferior a él.[109]

El jesuita, no obstante, reflejaba el pensamiento del Magisterio de la Iglesia. El propio Pío X había intervenido en varias ocasiones, ya fuera para prohibir a las religiosas formar parte de los coros parroquiales por la incapacidad de las mujeres para desempeñar oficios litúrgicos (Inter pastoralis officii, 1903), o ya fuera para prohibir a las laicas hablar libremente: «Que nunca se permita hablar a las señoras, por respetables y piadosas que sean» (Acta Sanctae Sedis, 37, 1905). A la princesa María Cristina Giustiniani Bandini, encargada de organizar la «Unión de Mujeres Católicas de Italia», el papa le aclaró que su acción era esencialmente caritativa y religiosa, quedando «excluida la política y la demanda de derechos que se oponen directamente a los deberes impuestos a la mujer por la Providencia» (Carta a María Cristina Giustiniani Bandini, 1908).

La «Unión para el Bien» fue duramente criticada por diversos exponentes eclesiásticos, también a causa de su apertura a otras confesiones. Sin embargo, Giacomelli no cejó en su empeño. Incluso después de 1902, fecha en que regresó definitivamente a Treviso, abrió su salón a intelectuales de diversas procedencias, que reflexionaban sobre la posibilidad de una renovación de las disciplinas religiosas, así como sobre la necesidad de introducir cambios en las prácticas eclesiales. Fue en este ambiente donde, entre 1904 y 1907, desarrolló un proyecto destinado a fomentar el renacimiento litúrgico mediante la redacción de una guía de alto nivel cultural y espiritual, el Adveniat Regnum Tuum: una trilogía de anotaciones bíblicas, históricas y litúrgicas, compuesta por «La misa» (1904), «El ritual cristiano» (1905) y «El año cristiano» (1906), para orientar a los católicos hacia la participación activa en la celebración eucarística. La obra, que trazaba las etapas del año litúrgico comparando los distintos ritos, denunciaba el estado de abandono e ignorancia en que se dejaba a los fieles, y pedía la celebración de la misa en italiano.

Conociendo el contenido de la obra, no es de extrañar que

inquietara el alma de muchos eclesiásticos. El obispo de Treviso, Andrea Giacinto Longhin, en un intento de minimizar el impacto que el pensamiento de la escritora véneta pudiera tener en los creyentes, se refirió a ella como una «pobre exaltada», aislada y sin seguidores.

Sin embargo, otras condenas mucho más duras estaban a punto de caer sobre los católicos. Pío X, con su encíclica Pascendi (1907), abrió un largo y oscuro período para la Iglesia, al condenar indiscriminadamente a las personas acusadas de pertenecer al movimiento modernista, considerado erróneamente como un cuerpo unitario. Se cerró todo espacio para la discusión y el intercambio, y cualquier apertura a la investigación bíblica y científica fue eliminada; la perspectiva histórica, utilizada para superar rigideces eclesiásticas injustificadas, fue igualmente cancelada, y una sombra siniestra cayó sobre la vida de la comunidad eclesiástica. No solo se proscribió a estudiosos e intelectuales, sino que incluso se impidieron las relaciones con cualquier persona que hubiera sido excomulgada. En 1909, se le prohibió a la propia Giacomelli acercarse a los sacramentos en Treviso, debido a sus relaciones con Romolo Murri, que había sido excomulgado por el mero hecho de haber sido elegido diputado en la Liga Democrática Nacional, que él mismo había fundado. Ante estos actos persecutorios, la escritora empezó a pensar seriamente en separarse de la Iglesia católica y fundar una «Iglesia Católica Apostólica Evangélica»:

Por lo tanto, pido la separación de Roma y la formación de la Iglesia Católica Apostólica Evangélica. Nuestros sacerdotes restaurarían con nosotros la antigua asamblea, y el banquete eucarístico volvería a ser el banquete familiar; la predicación no sería retórica vana, sino un comentario del Evangelio, y sustituiría también al catecismo. Elegiríamos un obispo entre los ancianos, el cual ordenaría nuevos sacerdotes, que no crecerían en los seminarios, sino alrededor de los clérigos en la cura de almas. Nuestra Iglesia, además de la reforma de las costumbres y de los principios sociales, debería realizar en su propio seno todas las reformas del culto que el espíritu cristiano exigía a la Iglesia oficial.[110]

En 1912, su obra Adveniat también fue juzgada peligrosa y, tras ser examinada por la Congregación del Índice de Libros Prohibidos, el 22 de enero de 1912 fue declarada incompatible con la doctrina cristiana. Pío X aprobó el decreto de condena dos días después.

La trilogía era referida como libercula, y Giacomelli, como foemina quaedam. Se la acusaba de propugnar «una reforma del culto, supuestamente anticuado y supersticioso, para acercarlo a la antigua liturgia»; de querer «reavivar el espíritu de fraternidad»; de unir «la nave al presbiterio»; de acercar al pueblo al altar, según los ideales de la Iglesia primitiva; de unirse al sacerdote en la oración, y de no leer «durante la misa oraciones que olvidan con demasiada frecuencia la liturgia y el espíritu de la Iglesia»; y, en definitiva, se la acusaba de volver a los orígenes, al ágape fraterno.

A pesar de la dura condena, la teóloga inquieta no se plegó a la decisión del Santo Oficio; retomó el manifiesto que había esbozado unos años antes, con vistas a separarse de la Iglesia católica. Sus amigos trataron de disuadirla de seguir adelante con este proyecto, pero ella no guardaría silencio. Por el contrario, respondió a la condena con la publicación de su libro Per la riscossa cristiana [Por la redención cristiana] (Milán, 1913), en cuyo prefacio, con una profunda tristeza, expresaba su descontento, destacaba las insuficiencias de la institución católica y comentaba su condena, atribuyéndola a un trágico error de quienes habían malinterpretado

este despertar de los espíritus y de las conciencias [...] este gran movimiento de redención cristiana que se ha venido manifestando en la Iglesia católica, y que los adversarios quisieron menospreciar llamándolo modernismo (Per la riscossa cristiana, Milán, 1913, pág. I).

Para la escritora, había llegado el momento de proceder con las reformas necesarias, para que todos aquellos que se sentían perdidos y desorientados en el más absoluto vacío espiritual

pudieran encontrar de nuevo el camino hacia la luz y el calor. Al mismo tiempo, Giacomelli, aunque dejaba constancia en el libro de su manifiesto de adhesión a la Iglesia de Cristo, declaraba que no quería abandonar la comunidad católica.

De nuevo, el libro fue incluido en el Índice (13 de noviembre de 1913), con la acusación de que contenía «todo el veneno del modernismo, del que la autora es una conocida maestra y campeona»; esta última fue declarada excomulgada vitanda.

Inesperadamente, en 1916, animada por una espiritualidad real y profunda, y por el deseo de una reforma interna de la Iglesia católica, hizo un acto de sumisión y se retractó de sus libros. Tras ser enmendada, Adveniat fue reimpresa en 1942.[111]

Elisa Salerno: la herejía antifeminista

La encíclica Pascendi también se cerraba a cualquier tipo de estudio crítico del texto sagrado, que se consideraba libre de errores y ajeno a interpretaciones que no estuvieran en consonancia con la doctrina católica. Esto significaba permanecer anclados en una comprensión literal de la Biblia, que justificaba, a juzgar por ciertos pasajes, la subordinación de la mujer. Elisa Salerno (1873-1957), cercana a los exponentes del modernismo y considerada la primera feminista católica italiana, se ocupó de estos aspectos. Además de las cuestiones sociales más candentes (trabajo, maternidad y estudio), la periodista de Vicenza se ocupó de la imagen que la cultura católica ofrecía de la mujer, creyendo necesario exponer la falsedad de los presupuestos exegéticos y filosóficos que legitimaban la discriminación femenina. En su búsqueda de una fe antidogmática, se embarcó en una reflexión teológica que la llevó a acusar a la propia Iglesia católica de ser herética con respecto a la visión negativa de la mujer. Había invertido así la perspectiva con la que reconocer la verdad y el error: la vara de medir no era la doctrina o la tradición, sino la fidelidad al mensaje evangélico. En razón de ello, intentó desentrañar las «herejías antifeministas» presentes en el pensamiento de Tomás de Aquino, escribiendo Per la riabilitazione della donna, [Para la rehabilitación de la mujer], un opúsculo dirigido al papa Benedicto XV[112] en 1917.

El obispo de Vicenza, Ferdinando Rodolfi, denunció el texto ante el Santo Oficio. Describía a la autora como una persona conocida «por su espíritu presuntuoso y su mente desequilibrada», y afirmaba que había tenido que «llamarla repetidamente al orden por su afán de hacer de teóloga»[113]. Además, desautorizó el periódico La Donna e il Lavoro, que ella editaba, afirmando que no pertenecía a la prensa católica, y pidió un acto de sumisión. Elisa, por su parte, respondió al obispo Rodolfi de esta forma:

Soy y siempre he sido católica, en el pleno sentido de la palabra; estoy y siempre he estado sometida a la Iglesia. Con respecto a la doctrina antifeminista de la Escolástica, no se requiere ninguna sumisión, ya que aquella no obliga en conciencia.[114]

El Santo Oficio también intervino, a través de dos comisarios que redactaron sus informes con tres meses de diferencia. Uno de ellos fue Alexis Lépicier, que señaló que:

En este panfleto, la autora, con el fin de defender el feminismo y afirmar que las mujeres son iguales en naturaleza, dignidad y poder a los hombres, tergiversa la Sagrada Escritura, desacredita la enseñanza de Santo Tomás, vilipendia la labor de la Iglesia con respecto a la condición de la mujer y acumula sofismas en apoyo de su tesis, a fin de perturbar la fe y la conciencia de sus numerosas lectoras (12 de agosto de 1917).[115]

El otro, Arcangelo Lolli, en su informe del 14 de octubre, acusó a Elisa Salerno de ignorancia e incapacidad lógica. Tras estas condenas del Santo Oficio, el obispo de Vicenza la excluyó de los sacramentos, por considerar que corrompía las costumbres de las niñas.

En septiembre de 1918, la escritora de Vicenza redactó un acta de sumisión, aunque no dejó de reiterar su voluntad de combatir la «herejía antifeminista».

Seré fiel a la religión católica en todo menos en el antifeminismo. Nunca escribiré nada que pueda merecer una reprimenda legítima por parte de la autoridad eclesiástica, porque la ortodoxia de la Iglesia de Cristo me es más querida que mi propia vida.[116]

Siguió escribiendo y luchando, y abordó con valentía una relectura del texto sagrado para recuperar la figura de la mujer, «desfigurada por la errónea y maliciosa interpretación de los hombres de Iglesia». Algunas de sus publicaciones significativas —Commenti critici alle note bibliche antifemministe [Comentarios críticos a las notas bíblicas antifeministas] (1926), La donna in san Paolo apostolo [La mujer en san Pablo apóstol] (1952), Porrò inimicizia fra te e la donna [Pondré enemistad entre ti y la mujer] (1954)— pusieron de relieve los fundamentos de esa exclusión femenina presente en la mala exégesis bíblica, que tan gravemente había afectado a las mujeres.

La crítica de una antropología dual y jerárquica, unida al apasionado compromiso social y político con la creación de una fuerte solidaridad entre las mujeres, eran para ella requisitos previos para una religiosidad comprometida con la historia, que debía conjugar la fe con la vida cotidiana, la espiritualidad con la defensa de los derechos humanos. Con este ajuste cultural, unió dos términos irreconciliables en la Iglesia de la época: feminismo y catolicismo. Elisa Salerno murió marginada y pobre.

Sor María: una Iglesia sin vallas

Valeria Paola Pignetti (1875-1961), conocida como sor María o María Pastorella, fundadora de la ermita de Campello en 1926, también padeció durante mucho tiempo la hostilidad de la cúpula eclesiástica por sus «amistades sin fronteras», tanto con no católicos, como Gandhi y Albert Schweitzer, como con sacerdotes inquietos y modernistas, como el excomulgado Ernesto Buonaiuti, el suspendido a divinis Brizio Casciola y los tantas veces censurados padres Primo Mazzolari y Michele Do. Debido a estas relaciones, así como a la presencia de mujeres en su comunidad que no pertenecían a la Iglesia católica, se le prohibió asistir a la eucaristía durante casi treinta años, pero ella continuó con su experiencia de comunión universal intensificando, a través de una densa red de correspondencia, sus relaciones con los muchos que se acercaban a ella para compartir el «sentido del infinito».

En un período de censura y duros ostracismos personales, en el que los católicos no podían dialogar con los protestantes (véase la encíclica Mortalium animos de 1928) so pena de ser excomulgados como «apestados», sor María nunca renegó de sus amistades ni faltó a su fe en una Iglesia entendida como «comunión de todos los que creen, esperan, aman», sintiendo la necesidad de afirmar la libertad y la primacía de la conciencia. A ella se acercaron también muchas mujeres italianas y extranjeras, católicas y pertenecientes a otras confesiones religiosas, todas refractarias al dogmatismo doctrinal y a los cercos entre Iglesias, en busca de una espiritualidad más abierta e interior.

El obispo de Espoleto, Pietro Pacifici, le fue particularmente hostil durante los años de su episcopado, de 1912 a 1934, a causa de sus amistades y relaciones, hasta el punto de denunciar que en la ermita vivía «una comunidad de mujeres muy sospechosas de herejía protestante y de modernismo». Por esta razón, prohibió al clero y a los laicos acercarse al grupo, y, con el fin de aislar y marginar a la pequeña comunidad, se le prohibió la celebración de

la misa.

A pesar de las suspicacias y censuras, sor María nunca faltó a su espíritu de apertura y fraternidad. En 1932 escribía:

Venero a la Iglesia de mi nacimiento y de mi familia y le estoy agradecida, pero la Iglesia de mi corazón es la Iglesia invisible que se eleva hacia las estrellas, que no está dividida por diferencias de raza o de culto, sino que está formada por todos los buscadores sinceros de la verdad (Frammenti di un'amicizia senza confini [Fragmentos de una amistad sin fronteras], 1991, pág. 22).

No menos estrictos fueron los controles del obispo Pietro Tagliapietra, que sucedió a Pacifici en los años 1934-1948. Solo en 1969, tras la apertura del Concilio Vaticano II, el obispo Ugo Poletti concedió la custodia de la Eucaristía, reconociendo el valor espiritual y eclesial de la experiencia de la ermita de Campello.

Maria Montessori: educar para la libertad

La pedagoga Maria Montessori (1870-1952), siempre atenta a la dimensión religiosa como elemento fundamental en el crecimiento espiritual del niño e indispensable para la elevación de la humanidad, nunca se posicionó en contra de la Iglesia católica ni renegó de su filiación, ni siquiera cuando su método fue duramente criticado y atacado. De hecho, los elementos básicos de la educación religiosa de Montessori giraban en torno a los temas de la alegría y la libertad, que chocaban con la espiritualidad expiatoria de finales del siglo XIX, y con la teología de la caída y la culpa asociada a ella. Montessori, que expresaba una visión positiva y confiada del ser humano, llamado a expandirse en el universo y a predisponerse al bien, rechazaba el dualismo entre materia y espíritu, así como, por otro lado, la visión negativa de la sexualidad, que la doctrina agustiniana vinculaba al pecado original. Para ella, la sexualidad no era un pecado, sino un pilar natural orientado a la vida y al amor.

Los conflictos con la Iglesia se agudizaron cuando emergió con claridad la visión antropológica de la pedagoga. Esta se adaptaba mal a la rígida coraza de la doctrina católica de la época, basada en una imagen estática de la infancia, que debía someterse a una estricta autoridad educativa porque tendía naturalmente al desorden y a la perdición. Sin duda, tal enfoque no podía ser plenamente compartido por Maria Montessori, que tenía una visión dinámica del desarrollo humano y, en consecuencia, apostaba por una educación que favorecía el discernimiento de la conciencia y la libertad de elección. Su enfoque espiritual no negaba la presencia del mal en el mundo, pero su perspectiva educativa estaba abierta a la energía de un «vitalismo inmanente del amor», antitético a los sistemas estáticos y cerrados.[117]

La teología del pecado original, con la consiguiente caída de la humanidad, también contradecía la experiencia de la pedagoga, que no veía «culpa» alguna en el niño. El niño no tenía nada que

hacerse perdonar. Los jesuitas de La Civiltà Cattolica se dieron cuenta de que esta nueva concepción del niño socavaba los principios inmutables de la pedagogía católica, y en 1919 condenaron su obra en tanto que «teoría filosófica errada», una «especie de modernismo pedagógico».[118] En diciembre de aquel mismo año, Pío XI, en su encíclica Divini illius Magistri, dejó bien clara la postura católica, al repudiar a los «innovadores educativos», tras los que, aunque nunca se la mencionara directamente, se escondía el nombre de Maria Montessori. El papa pedía una orientación pedagógica en el sentido de la tradición, criticando explícitamente la educación que no tuviera en cuenta la presencia del pecado original (educación «que debilita la voluntad y conduce al desorden moral»), la Gracia y la necesidad de la disciplina autorizada del adulto. En razón de ello, reiteraba la necesidad de una educación que fuera responsabilidad de la Iglesia —institución de orden sobrenatural—, así como de la familia y del Estado —sociedades de orden natural—.

En 1930, el obispo de Treviso, Andrea Giacinto Longhin, presentó una denuncia contra ella ante el Santo Oficio. El obispo había observado similitudes entre el pensamiento de la pedagoga y el de Antonietta Giacomelli, a quien había denunciado anteriormente, pero el Tribunal no mantuvo esta acusación. Sin embargo, este señalamiento y, sobre todo, las palabras del papa, marcaron el declive del método Montessori en el mundo católico italiano, en beneficio del método más tradicional de las hermanas Agazzi. De este modo, la pedagoga, enfrentada además con el fascismo, se vio empujada a abandonar Italia y a viajar por todo el mundo (Estados Unidos, España, Reino Unido, Países Bajos...), aprovechando la fama internacional que la acompañaba desde hacía años.

Auxiliares del sacerdote y curanderas de almas

La congregación de las Hijas del Sagrado Corazón de Jesús, fundada en 1872 por Marie Deluil-Martiny, inició una particular devoción por la Virgo Sacerdos. Retomaba así una antigua tradición, que veía en la Virgen María —la mediadora por excelencia— la encarnación de la función sacerdotal. De este modo, las religiosas vinculaban el culto mariano a la vocación sacerdotal, pero no adoptaban al hacerlo una actitud contestataria, sino que expresaban una aspiración: ser con María «auxiliares del sacerdote», ofrecerse como «hostias inmoladas» para reparar los pecados de los sacerdotes, que no siempre respondían dignamente a su vocación.[119]

Su deseo de ser de algún modo colaboradoras del clero y de verse a sí mismas como «hostias sacerdotales», como si quisieran desempeñar un papel de coprotagonistas del sacerdocio de Cristo, suscitó considerables recelos y preocupación en las jerarquías, entre otras cosas porque las hermanas exhibían imágenes de María representada con atuendo sacerdotal, con sobrepelliz y casulla, y ello podía transmitir la idea del ministerio femenino y la aceptación del mismo.

El Santo Oficio abrió un expediente al respecto en 1912[120] y, tras sucesivas intervenciones —en 1913, 1916 y definitivamente en 1927—, prohibió primero las imágenes y luego toda devoción que pudiera abrir una especie de vía femenina al ministerio o inducir al error doctrinal. Se reafirmó que el sacerdocio evangélico y eclesiástico debía ser exclusivamente masculino; el título de sacerdote solo podía atribuírsele a María en sentido místico o espiritual y, en consecuencia, no había razón alguna para admitir a las mujeres como cooperadoras del clero ni a imitación de María.

En 1922, el Santo Oficio abrió un expediente contra un artículo escrito por la filósofa Margarete Adam (1885-1946), titulado «Curadoras de almas» y aparecido en la revista liberal Die Frau, dirigida por la escritora Gertrud Bäumer. El redentorista Joseph

Drehmanns vio en el escrito la manifestación de una tendencia que iba en aumento, y que daba alas a la aspiración de las mujeres católicas a una mayor participación pastoral, interpretada como una especie de autonomía frente a la autoridad del sacerdote.[121] De hecho, la filósofa afirmaba que la emancipación hacía inaceptable la subordinación de la mujer a las directrices del clero y, en consecuencia, abogaba por la igualdad entre hombres y mujeres en el servicio ministerial (poder de orden) y en el gobierno eclesiástico, así como en el matrimonio, el trabajo y la vida. El ministerio sacerdotal era un producto de la historia y, como tal, podía estar sujeto a cambios y abrirse a las mujeres.

Drehmanns respondió a esta «mujercita soberbia e ignorante» —pero peligrosa, en la medida en que llamaba a la insubordinación contra la autoridad eclesiástica—, reflexionando sobre

cómo la mujer generalmente intenta por todos los medios liberarse del dominio que el hombre, por disposición divina, ejerce sobre ella: de esto tenemos innumerables ejemplos, especialmente en los últimos años, en los países del norte. Y así también le resulta insoportable someterse a los sacerdotes. Todas estas manifestaciones [...] parten del mismo principio: la soberbia.[122]

Ante la insistencia de la filósofa en el tema de la ordenación femenina, y constatando su falta de voluntad para retractarse, el padre redentorista, creyendo que la autora estaba imbuida de ideas protestantes, recurrió a una estrategia muy usada para acallar cualquier fenómeno incómodo: ignorarlo. Así, consideró oportuno no condenar los escritos de Margarete Adam, a fin de no propagar unas ideas que, a fin de cuentas, pocos conocían y seguían.[123]

Las nuevas herejes

En 1965, en el clima de diálogo y apertura surgido tras el Concilio Vaticano II, Pablo VI transformó el Santo Oficio en Congregación para la Doctrina de la Fe, con la intención de superar la actitud punitiva de condena para, en su lugar, pasar a promover la fe mediante la corrección de errores. Aparte de las intervenciones sobre casos dudosos de exaltación mística o de falsa santidad —que siguen presentes en el siglo XXI, en el inquietante mundo de la religiosidad dirigida a veces por personas manipuladoras y sin escrúpulos—, hoy en día las preocupaciones de la Congregación y las advertencias de la jerarquía se refieren principalmente a cuestiones que, en un sentido amplio, podríamos definir como protagonismo femenino. Las formas de disidencia en el seno de la Iglesia católica giran mayoritariamente en torno a la cuestión de los ministerios. Se mantiene la estrategia del silencio respecto a las mujeres, evitando dar resonancia a las posiciones de la teología feminista de la liberación que cuestionan el enfoque patriarcal y androcéntrico de la interpretación bíblica, de la teología y de la tradición, y sofocando cualquier demanda de participación eclesial que abra el orden sagrado.

En la década de 2000, se pasó de las posturas teóricas a las acciones provocadoras. El 29 de junio de 2002, en Passau (Baviera), el obispo Rómulo Antonio Braschi[124] confirió la orden sacerdotal a las mujeres católicas Christine Mayr-Lumetzberger, Adelinde Theresia Roitinger, Gisela Forster, Iris Müller, Ida Raming, Pia Brunner y Angela White (seudónimo de Dagmar Braun Celeste).

La Congregación para la Doctrina de la Fe, cuyo prefecto era por entonces el cardenal Joseph Ratzinger, intervino el 10 de julio del mismo año para afirmar que

la «ordenación sacerdotal» en cuestión es la simulación de un

sacramento y, por lo tanto, inválida y nula, y constituye un grave delito contra la constitución divina de la Iglesia.[125]

Advirtió severa y formalmente a las mujeres de que incurrirían en excomunión si no se arrepentían y pedían perdón por el escándalo causado entre los fieles. El 22 de julio, las ordenadas, tras escribir a Ratzinger acusando a la Iglesia católica de causar escándalo por la forma en que discriminaba a las mujeres, pidieron al papa Juan Pablo II un encuentro para enmendar la ley canónica que prohibía a las mujeres recibir las órdenes sagradas. El 5 de agosto de 2002, al no recibir ninguna señal de arrepentimiento, la Congregación emitió el decreto de excomunión, confirmándolo el 20 de diciembre, tras haber rechazado todos los recursos de las ordenadas.

En respuesta, Gisela Forster y Christine Mayr-Lumetzberger anunciaron que, el 27 de junio de 2003, recibieron la ordenación episcopal por parte de obispos católicos cuyos nombres no revelaron, y que con ese poder habían consagrado a otras mujeres.

Hoy, a pesar de los intentos de cubrir con un manto de silencio los casos inconvenientes, muchas católicas de diversas partes del mundo se están preparando para la ordenación ilegal, o ya están ejerciendo su ministerio en comunidades dispuestas a aceptarlas. En Francia, se formó el grupo Toutes apôtres!, cuyo fin es abrir el ministerio a las mujeres, y la teóloga francesa Anne Soupa se presentó como candidata a obispa de la sede vacante de la diócesis de Lyon.

Estas mujeres ya no aceptan ser objeto de las reflexiones o decisiones del magisterio, único garante de la verdad y la ortodoxia, sino que, en oposición, pretenden ser sujetos de su propia vida de fe; quieren cambiar los cánones de interpretación, abriendo las doctrinas codificadas a nuevas perspectivas. Verdad y error, ortodoxia y herejía, adquirirían una luz diferente en esta reescritura teológica.

Esperan, en fin, que haya llegado la hora que anunciara Erasmo de Róterdam, quien, en uno de sus Coloquios (1522), reprende y ridiculiza a un abad que quería prohibir a las mujeres cultivar el

saber. Lo hace a través del personaje de Magdalia, abanderada de los derechos femeninos negados en la Iglesia:

Si vosotros, los hombres, no estáis en guardia, llegará el momento en que subiremos a las cátedras de teología, predicaremos en las iglesias y acabaremos por arrebataros vuestras mismas dignidades sacerdotales [...]. El panorama mundial está cambiando.[126]

103. Poli, Annarosa, «Riflessioni e commenti sull ”Essai sur la formation du dogme catholique” di Cristina di Belgiojoso (e le relazioni della Sacra Indicis Congregatio)», en Studi Francesi, 168/III, 2012, págs. 477-503 [núm. 83].

104. Sobre esto, véase L’Anticoncilio de 1869. Donne contro il Vaticano I, editado por A. Valerio, Carocci, Roma, 2022.

105. Russo, Angela, «Le donne e l’Anticoncilio», en Valerio, A. L’Anticoncilio del 1869. Donne contro il Vaticano I, op. cit., págs. 37-59.

106. Simonelli, Cristina, «Per la testimonianza del Vangelo. L’opposizione al Vaticano I come fedeltà alla tradizione», en Valerio, A., L’Anticoncilio del 1869. Donne contro il Vaticano I, op. cit., págs. 83-107.

107. Chemotti, Saveria, «La “gagliarda anima ribelle” di una “cattolica cristiana”», Introducción a A. Giacomelli, Sulla breccia, editado por S. Chemotti, Il Poligrafo, Padua, 2011, págs. 9-53, con bibliografía.

108. Rinieri, Ilario, «Pensieri di una “cattolica cristiana”», en La Civiltà Cattolica, X, 1196, 21 de abril de 1900, págs. 204-209.

109. Id., Pro patria. Le amazzoni del cattolicesimo puro, tip. Befani, Roma, 1900.

110. Carta al P. Giovanni Genocchi del 23 de marzo de 1909, en Turvasi, Francesco, Padre Genocchi, il Sant’Uffizio e la Bibbia, EDB, Bolonia, 1971, págs. 138-139.

111. Fossati, Roberta, Verso l’ignoto. Donne moderniste di primo Novecento, Nerbini, Florencia, 2020.

112. Vaccari, Michela, Elisa Salerno: eresia o nuova pentecoste? Una vicenda di femminismo cristiano, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019.

113. Fassanelli, Benedetto, Il corpo nemico. Organizzazione, prassi e potere del Sant’Ufficio nel primo Novecento, Edizioni di Storia e

Letteratura, Roma, 2017, pág. 121.

114. Elisa Salerno a Ferdinando Rodolfi, Vicenza, 5 de septiembre de 1917, carta núm. 87.

115. Archivo de la Congregación para la doctrina de la fe, censura librorum, 412/1917, doc. 5, carta del Padre Alexis Lépicier, comisario del Santo Oficio, Turín, 12 de agosto de 1917.

116. Elisa Salerno a Ferdinando Rodolfi, Vicenza, 5 de abril de 1925.

117. Sobre este tema, véase De Giorgi, Fulvio, «La posizione di Maria Montessori sul Peccato Originale», en M. Montessori (ed.), Il peccato originale, Morcelliana, Brescia, 2019, págs. 97-197.

118. Ruiz Amado, Ramón, «La "Casa dei Bambini" della Montessori e l'"autoeducazione"», en La Civiltà Cattolica, 70, 1919, págs. 219-220.

119. Gazzetta, Liviana, Virgo et Sacerdos. Idee femminili di sacerdozio tra Ottocento Novecento, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2021.

120. Suprema sacra congregación del Santo Offizio (noviembre de 2012), voto sobre Maria SS.ma, Virgo Sacerdos.

121. Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Rerum varium, 7 [478/1922], Tendenze al sacerdozio per le donne, julio de 1922, págs. 1-2.

122. Ibid., pág. 4.

123. Véase al respecto B. Fassanelli, Il corpo nemico. Organizzazione, prassi e potere del Sant'Ufficio nel primo Novecento, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017, págs. 143-155.

124. El argentino Rómulo Antonio Braschi había fundado en 1975 una Iglesia católica independiente, que en 1978 se convirtió en la Iglesia Católica Apostólica Carismática «Jesús Rey».

125. «Monitum» sobre el intento de ordenación sacerdotal de algunas mujeres católicas, 10 de julio de 2002.

126. Erasmo de Róterdam, L'abate somaro e la donna colta, en I colloqui, Garzanti, Milán, 2000, págs. 148-149 [trad. cast. Coloquios, Pórtico Librerías, Zaragoza, 2020].